الصادق النيهوم:

قبل الرحيل،



بعد الرحيل،

رياض نجيب الريّس

أودّ الاعتراف بأنني أجد صعوبة بالغة في الكتابة عن الصادق النيهوم. وأودّ الاعتراف أكثر بأن عجزي ناتج من تاريخ العلاقة بيني وبينه. هذا التاريخ الذي لا يعني أحداً، إلّا أنا وهو. فعندما يغيب كاتب كبير كالصادق النيهوم، فإن ما بينه وبين أي صديق (على ما يبدو من أهمية لذلك الصديق) يتضاءل أمام ما بينه وبين الناس. والصادق النيهوم، على انطوائه الشخصي، كان مسكوناً بالتواصل، عبر كتاباته، بالناس. حيث شكّل له هؤلاء الناس، هواجس تاريخية وحوافز فكرية أقلقته طوال حياته وطبعت كتاباته إلى أبعد مدى.

وما يعني الناس عند موت كاتب ومفكر عظيم كالصادق النيهوم، هو ما تركه في حياته من آثار فكرية ساهمت في توعية الأمة عن طريق فتح نوافذ لعقولها المغلقة وآفاق لنظرها



أزمة ثقافة مزوَّرة
أزمة ثقافة مُصَادرة

المحدود، وتحريك ثقافتها المحتضرة ونفسيتها المتهالكة، وتصحيح تاريخها المشوَّه ووقف قراءتها المغلوطة لذلك التاريخ، وتنوير فكرها الغارق في بحر الظلمات.

لا يهم الناس ـــ الناس العاديون الذين قرأوا الصادق النيهوم واتفقوا في الرأي معه أو اختلفوا ـــ متى وكيف وأين عرفته؟ الذي يهم هؤلاء الناس في اعتقادي، هو مدى التواصل مع إرثه الفكري الممثل في كتبه، بحيث تزداد الصلة بينهم وبينه وتتوثق المعرفة، الطامحة إلى أن تؤسس لكاتب جديد يحمل فكر الصادق النيهوم ويتجاوزه بتحليله واجتهاده وجرأته. فيطمئن الكاتب في مثواه الأخير، بأن ما ينفع الناس يمكث في الأرض.

أما الصداقة، فهي أمر شخصي بحت، ينتهي بموت أحد أطرافها، أما المعرفة فهي أمر يتواصل بعد رحيل الإنسان. يتواصل في كتبه وفي فكره وفي آثاره وفي ذكرياته، فتزداد عمقاً بمرور الوقت وتزداد حميمية مع الزمن. لذا فمعرفتي بالصادق النيهوم لم تتوقف بوفاته في جنيف في ١٥ تشرين الثاني ١٩٩٤.

□ □ □

أقول كل هذا، لأننا منذ زمان كنا نتساءل أنا والصادق النيهوم: كيف نعيد كتابة تاريخنا العربي؟

ومنذ زمان وهذا التساؤل يضيع في متاهات الحياة اليومية وبُعد المسافات الجغرافية بيننا، كما كان يضيع في لُجة الضمور الثقافي الذي نعانيه في عصر التخلف السياسي الذي نعيشه. فقد أغلقت القُطرية العربية الضيّقة كل الأبواب في وجه المفكر الحر، وأصبح الإرهاب الفكري الذي يمارسه بعضنا على البعض (قبل أن تمارسه الأنظمة علينا) والتراجع الحضاري الذي نتباهى به، هما وحدهما المقياس لتقدم وهمي. في عصر الظلمات العربية هذه كنت أقول للصادق



مفكرة الناقد

النيهوم، أنه لم يعد من المجدي أن يُطرح تساؤل كهذا، بعد أن استسلم الإنسان العربي للأمر الواقع استسلاماً واضحاً، واكتفى بالبحث عن حد أدنى من المادة الفكرية أو الثقافية، أو حتى الصحافية، التي لا تهين عقله وقلبه، وقنع ــــ مرحلياً ــــ بالفتات. وكان الصادق النيهوم لا يوافقني على هذا الرأي.

وكان تساؤلنا هذا قد بدأ قبل نحو عشرين سنة، عندما وقفت مشدوهاً أمام مقالة للصادق النيهوم يتساءل فيها: كيف نستطيع أن نكون عرباً ومعاصرين في الوقت نفسه؟

وشدّتني مقالته هذه، التي حاول أن يحلل فيها كارثة الثقافة العربية المعاصرة التي تستورد عن طريق الترجمة لغة ساكتة لا تخاطب الواقع. وضرب مثلاً على ذلك بكلمة «الديموقراطية»، التي تعني في وطنها أن جميع القرارات يتم اتخاذها بعد إحصاء الأصوات، وأنها مصطلح خاص بالمجتمع الرأسمالي. وبالتالي فإن «الديموقراطية» الغربية التي نترجم عنها أنظمتنا السياسية، هي نظام خاص بالغرب وحده.

لكن النيهوم كان يؤكد أن هناك بديلاً في عالمنا العربي عن مصطلحات الديموقراطية الرأسمالية، فيقول، مثلاً، إن كلمة «الجامع» في الإسلام هي صيغة أخرى من صيغ السلطة الجماعية، و«إنه مقر مفتوح في كل محلة. يرتاده الناس خمس مرات كل يوم. لهم حق الاجتماع فيه، حتى خلال ساعات حظر التجول. تحت سقفه مكفولة حرية القول، وحرية العقيدة، وسلطة الأغلبية. في لغته كل المصطلحات المطلوبة، وكل كلمة حية ترزق».

ربما لأنني شغوف بالتاريخ وكاتب مثقل بأعبائه وقارىء ضنين بتفسيراته المختلفة، إستفزتني بقدر ما أثارتني أفكار الصادق النيهوم. فلا شك أن المقارنة بين مصطلح الديموقراطية الغربية ومصطلح الجامع تشكل صيغة مثيرة للجدل إلى أبعد الحدود. إلاّ أن الأهم من ذلك أنها تثير تحدياً لفهم تراثنا الثقافي، بقدر ما تشكل تحريضاً على قلب كل طاولات التفسيرات التقليدية التي كبّلت الثقافة العربية سنوات وسنوات طويلة. ذلك أن من المؤسف أن ثقافتنا المعاصرة بدل أن تترجم وظيفة الجامع الإدارية ــــ لأنها لا تعرفها ــــ أخذت تترجم المصطلحات الغربية في الديموقراطية التي قامت أصلاً لفصل الدين عن السياسة.

فأصحاب الدعوة الدينية من مختلف الاتجاهات يطالبون بالعودة إلى الإسلام، بينما لا أحد يرفع صوته مطالباً بالعودة إلى الجامع، فإحياء الدين ليس موضوع خلاف، لأن الدين لم يكن خلال الأربعة عشر قرناً الماضية إلاّ حياً. بينما، الذي لم يكن حياً حتى الآن هو الجامع ــــ بالمفهوم العلمي السياسي الإداري الحقيقي له. والجامع في التراث العربي كان يعني ويجب أن يستمر في أن يعني ــــ «الحرية» بكل المعاني العصرية لهذه الكلمة، بداية بحرية العقيدة ومروراً بحرية الاجتهاد والإعلان والتجمع، ونهاية بحرية القضاء.

□ □ □

ودفعتني أفكار الصادق النيهوم هذه إلى البحث عن مزيد من كتاباته. وإذ بي أجد بين يديّ كتاباً ملوناً جميلاً يحمل عنوان: «قلب العالم ــــ أطلس الوطن العربي». ولم يسترع هذا الكتاب انتباهي في بادىء الأمر، لأنه كان جزءاً من سلسلة اسمها «موسوعة الشباب المصورة». ولما أخذت أقلب صفحاته وأقرأ بعض سطوره، أدركت أنني أمام أول عمل ثقافي عربي يملك الجرأة والكفاءة ليقدم أول تفسير ديموقراطي للتاريخ العربي.

ولا يضيرني، ككاتب في عصر الجاهلية العربية الجديدة، وقد اندثرت فيه القراءة الجدية كعادة وثقافة ومتعة، أن أقول إنني وقفت مذهولاً أمام نصوص لم أقرأ مثلها في رواية تاريخنا العربي وتفسيره وشرحه. ولا يعنيني في هذا الكتاب (الذي ليس هو أطلساً بالمعنى المتعارف عليه، بقدر ما هو كتاب تاريخ) الذي يعالج كل مئة سنة أو أكثر بصفحة واحدة مصوّرة، إلاّ أن أقف عند محطات رئيسية في التاريخ العربي يرويها بأسلوب مشوّق مختصر، يعيد الكرامة إلى كل تراثنا وتاريخنا، ويحدد مباشرة في مواقفه، التفوق العربي والتخلف العربي إزاء الأحداث والأزمات، وبوضوح كامل.

وكان عند الصادق النيهوم نموذجان وموقفان مختصران لتاريخنا يتعصب فيهما للعودة إلى الأصول الديموقراطية في الحكم العربي منذ فجر الإسلام إلى يومنا هذا، من دون أن يكون هذا التعصب للتاريخ تعصباً ضد الحياة وضروراتها وظروفها، بقدر ما يجب أن يكون مهمازاً وحافزاً للتطوير والاستنباط، اللذين يتلاءمان مع ظروف العصر السياسية المستجدة.

□ النموذج الأول هو وضع العرب المُحرَج تاريخياً. فالعجيب أن العرب لا يقدرون على الانفصال عن الماضي أو التنكر له، ولا يقدرون كذلك على أن ينفصلوا عن الحياة. فظلوا واقفين حيارى على الجسر المعلق بين الحاضر والماضي. هذا الوضع المقلق الشاذ جعلهم يتسامحون كثيراً مع مَنْ يُنقد حياتهم أو يدافع عنهم، ولكنهم يرفضون التسامح مع مَنْ ينتقد تاريخهم. فهم ينتقدون حياتهم وأنفسهم وأساليبهم كلها، ولكنهم يصرون على تنزيه تاريخهم. على هذا الأساس ظل التناقض قائماً وحاداً بين صراعهم الحضاري من أجل

التقدم وبين تقديسهم لتاريخهم. وظلت جاذبية التاريخ أقوى من قوى التقدم الحضاري.

إن وقف الاجتهاد في التاريخ ودراساته هو من أهم أسباب قصورنا السياسي اليوم. فالحضارة ـــ بأي تعريف ـــ ما هي إلاّ جزء من التراكمات التاريخية بإنجازاتها وفشلها. فإذا كان كل شيء يجب أن يتغيّر في تفكيرنا وشعورنا وحياتنا، كذلك يجب أن يتغير مفهومنا لتاريخنا وماضينا ودراستنا له ومصادرنا عنه وتقبلنا لمعطياته الأساسية من دون جدل أو شك، والشك هو الخطوة الأولى نحو التغيير. فالتشابه في تفكيرنا وتعبيرنا خلال الألف سنة الأخيرة على الأقل أمر مروّع.

□ النموذج الثاني هو توزيع الأحقاد التاريخية. هنا يجب أن يتوقف العرب عند الخلل الأساسي الذي أحدثته الخلافة العثمانية في الحكم ومبدأ الشورى والمشاركة فيه. فإذا كان للإسلام شكل ما للحكم أو نظام معيّن له، فهو عند الشيخ علي عبد الرازق مثلاً، حكم العقل. فإذا ما قضى العقل ودلّت التجارب على أن الديموقراطية هي أفضل حكم، كانت هي الحكم الواجب للمسلمين.

صحيح أن شكل الحكم الخلافي في عهد الخلفاء الراشدين، يعتبر عند أكثر الفقهاء هو حكم الإسلام المثالي، لكن الصحيح أيضاً أن القانون ما لبث في العهود التي تلت ذلك أن انزلق إلى خدمة السلطة والدولة، بدل أن تكون هي في خدمته، فاستحال الحكم، من حكم قوانين إلى حكم أشخاص، لا يربطه بالديموقراطية، جوهراً وشكلاً، أي رابط.

في هذين النموذجين نجد أن الصراع من أجل أن نكون عرباً ومعاصرين في آن واحد على أشده. كذلك نجد فيها الدفع الكافي للتساؤل عن غياب الديموقراطية في الحكم العربي ومسبباته، بقدر ما تختفي المفاجأة من غياب أي محاولات جدية لإعطاء التاريخ العربي تفسيراً ديموقراطياً.

□ □ □

ومرت سنوات على أفكار وآراء الصادق النيهوم التي استرعت انتباهي، فعرفته بعدها عن قرب، وصادقته وصادقني، وجادلته وجادلني، واتفقنا واختلفنا ألف مرة ومرة. وحين أصبحت الصحافة العربية نفسها في طول الوطن العربي وعرضه، صرخة مستحيلة، لا يعترف لها أحد بالسلطة، ولا يضمن أحد حقها في القول، صدرت «الناقد» في صيف العام ١٩٨٨.

ومنذ صدور «الناقد»، والصادق النيهوم كاتبها الأكثر إثارة للجدل على الإطلاق، وكاتبها الأكثر جرأة في التصدي للمفاهيم الغيبية السائدة عن الإسلام، وكاتبها الأكثر استفزازاً لأصحاب الأفكار المسطحة. ناهيك بكونه الكاتب الذي شغل كل رقيب في الإعلام العربي، ربما أكثر من أي كاتب أعرفه حتى الآن، حتى بعد موته. وبقدر ما شغل الصادق النيهوم الرقباء، شغل القراء. فخلال سبع سنوات من عمر «الناقد»، حمل البريد إليها من الرسائل معه وضده تفوق ما وصل إليها عن أي كاتب آخر ظهر على صفحاتها. في هذه السنوات السمان صدرت كتب الصادق النيهوم الشهيرة.

وكانت كتب الصادق النيهوم كتب جدلية يطالب فيها في أحيان كثيرة بالمستحيل ليصل إلى الممكن. رغم أنها في الدرجة الأولى كتب ثورية، بكل ما تحمل هذه الكلمة من عنفوان وحقيقة، لا مواربة فيها ولا وجل ولا دجل. وهي كتب يتحدى فيها العقل العربي، المغلق على مفاهيمه التقليدية الاستسلامية. وهي كتب يبسط مؤلفها مفاهيم الإسلام البسيطة والجريئة، بعد أن يعري كل الغيبيات التي حولها.



حملت كتب النيهوم أسئلة الناس العاديين



وهي كتب أسئلة أيضاً. أسئلة التاريخ الجوهرية القادرة على التحريض في طلب مفاهيم ثقافية عربية جديدة، لها صلة مباشرة بفكر جماهير الناس العاديين.

والصادق النيهوم في أسئلته هذه كان يحاول أن يخلق عن طريق هذا التحريض ثقافة إسلام ديموقراطي، تُجاري العصر، وتسهم في معانيه الحضارية لتفسح في مجالات مواكبته للقرن الواحد والعشرين. وأسئلة الصادق النيهوم، ككل الأسئلة التاريخية الجوهرية، أينما سقطت، لا تندثر. فهو على الأقل في طرحه الجريء لها، حاول أن يكون نداً لقوى الظلام الشرسة التي تغالب هذه الأمة، ساعياً لقهرها.

□ □ □

هنا لا بد من وقفة قصيرة على ما حدث لكتب الصادق النيهوم بعد وفاته بشهرين.

لقد قام الأمن العام اللبناني يوم الجمعة ١٣ كانون الثاني ١٩٩٥ بمداهمة مكاتب شركتنا في بيروت، بناء على شكوى من دار الفتوى اللبنانية، وصادر ثلاثة كتب من منشوراتنا من تأليف الصادق النيهوم. الأول: «صوت الناس: محنة ثقافة مزوّرة»، الصادر في لندن العام ١٩٨٧ (أي قبل ثماني سنوات). الثاني: «الإسلام في الأسر: مَنْ سرق الجامع وأين ذهب يوم الجمعة»، الصادر في لندن وبيروت العام ١٩٩١ (أي قبل أربع سنوات). والثالث: «إسلام ضد الإسلام: شريعة من ورق»، الصادر في لندن وبيروت في العام ١٩٩٤.

وكتب الصادق النيهوم الثلاثة التي صودرت، هي في الأصل مقالات نشرت في «الناقد» وقمنا من خلال إصدارها بعمل نشري فريد من نوعه، إذ نشرنا في كل منها جميع الردود



التي جاءتنا على طروحات الصادق النيهوم، والتي تمثل قطاعاً واسعاً من المخالفين لآرائه. وبالتالي أكدنا عملياً كمؤسسة ثقافية قناعتنا بالتعددية وإيماننا بالديمقراطية والتزامنا بحرية الرأي. وهذا ما تعبر عنه «الناقد» في مطلع كل شهر.

لذلك كان لا بد أن يثير أمر المصادرة هذه وتوقيتها عدة تساؤلات. منها، لماذا صودرت كتب الصادق النيهوم بعد أن صدرت بعدة سنوات، وقرئت من قبل آلاف القراء، وشاركت على مدار الأعوام، في كل معارض الكتب العربية، من دمشق إلى القاهرة، ومن مسقط إلى الشارقة، ومن البحرين إلى تونس، ومن طرابلس الغرب إلى الرباط، وأثارت ضجة لا مثيل لها، بل قلّما عرفتها كتب مثلها، في الأوساط الأدبية والفكرية، دون أن تتعرض للمصادرة. وحفلت

دعوى ضد المصادرة

إدعت شركة رياض الريّس للكتب والنشر ش.م.م على الدولة اللبنانية (وزارة الداخلية ـ المديرية العامة للأمن العام) أمام مجلس شورى الدولة لإبطال ووقف قرار الأمن العام اللبناني القاضي بمصادرة ثلاثة كتب من تأليف الكاتب الراحل الصادق النيهوم: «صوت الناس» ـ الصادر ١٩٨٧. «الإسلام في الأسر» ـ الصادر ١٩٩١. «إسلام ضد الإسلام» ـ الصادر ١٩٩٤. وكانت المصادرة جرت يوم ١٤ كانون الثاني ١٩٩٥.

إستندت الدعوى إلى أسباب قانونية ودستورية تبيّن بطلان المصادرة هي:

أولاً: إن قرار الأمن العام المطعون فيه صادر عن سلطة غير صالحة انطلاقاً من الحيثيات التالية:

ـ إن المراسيم التي بني عليها قرار المصادرة ولا سيما المادة ٩ من المرسوم الرقم ٢٨٧٣ الصادر في ١٩٥٩/١٢/١٦ الذي ينظم ويحدد صلاحيات الأمن العام، لا تتضمن أي نص يجيز لمدير عام الأمن العام مصادرة المطبوعات إدارياً بقرار منه.

ـ إن المرسوم الاشتراعي الرقم ١٠٤/ ٧٧ المعدل بالقانون الرقم ٨٩/ ١٩٩١ وبالقانون الرقم ٣٣٠/ ٩٤ ينص في مادته (٢٥) على أن مصادرة المطبوعات (المعرّف عنها في المادة ٣ من قانون المطبوعات الصادر بتاريخ ١٩٦٢/٩/١٤) هي من حق النائب العام الاستئنافي الذي يحيلها إلى القضاء.

ـ إن المادة ٤٣ من الباب الثاني من المرسوم الاشتراعي ٧٧/١٠٤ ذاته تحصر حق توقيف أو مصادرة المطبوعة عندما تصدر الحكومة مرسوماً بإخضاع جميع المطبوعات ووسائل الإعلام للرقابة المسبقة في حالة الأوضاع العامة المضطربة.

ـ لا يوجد أي نص يسمح للمدير العام للأمن العام بمصادرة المطبوعات إدارياً دون قرار من النائب العام الاستئنافي وخارج حالة الباب الثاني من المرسوم الاشتراعي الرقم ٧٧/١٠٤. كما أن تفويض التوقيع المعطى من المدير العام للأمن العام لرئيس مكتب شؤون الرقابة والإعلام لتوقيع قرار المصادرة عنه مشوب بالعيب ذاته.

ثانياً: إن القرار المطعون فيه يقيّد حرية الرأي قولاً وكتابة وحرية الطباعة والنشر المكفولة من الدستور والقانون، بناء على العناصر التالية:

ـ إن المادة ١٣ من الدستور تحمي حرية الرأي قولاً وكتابة وحرية الطباعة والنشر ضمن دائرة القانون.

ـ إن المادة الأولى من قانون المطبوعات الصادر بتاريخ ١٩٦٢/٩/١٤ تنص على أن المطبعة والصحافة والمكتبة ودار النشر والتوزيع حرة.

ـ إن هذه الحرية هي من الحريات الأساسية التي تنص عليها المادتان ١٩ و٢٧ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي التزم به لبنان في مقدمة الدستور الجديدة (القانون الدستوري الصادر بتاريخ ١٩٩٠/٩/٢١) وبالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الذي أبرمه لبنان وأصبح ملزماً بأحكامه.

ثالثاً: إن الكتب المصادرة لا تتضمن تحقيراً لإحدى الديانات ولا تتضمن ما كان من شأنه إثارة النعرات الطائفية أو العنصرية أو تعريض سلامة الدولة أو تعكير السلام العام أو المس بالآداب العامة أو بالأمن العام.

والجدير ذكره أنه قبل نحو ثلاثين عاماً تمت مصادرة كتاب صادق جلال العظم «نقد الفكر الديني»، وأحيل إلى محكمة استئناف جزاء بيروت الناظرة في قضايا المطبوعات، التي أصدرت حكماً ببراءة الكاتب والإفراج عن كتابه. □

صحف ومجلات العالم العربي بنقاشات حولها ندر مثلها في جديتها وعمقها واتساع أفقها؟

□ □ □

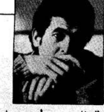
وتشاء الصدف أنه في اليوم الذي داهمت فيه قوى الأمن العام اللبناني، بطلب من دار الفتوى، مكاتبنا في بيروت لتصادر كتب الصادق النيهوم، كنت في الدار البيضاء بالمغرب (بين ١٠ و١٤ كانون الثاني ١٩٩٥) أحضر مؤتمراً عن «التعددية والتنوع الثقافي» في العالم، نظمته مؤسسة روكفلر الأميركية ومؤسسة الآغاخان الإسلامية للثقافة حضره أكثر من ثلاثين شخصية ثقافية من مختلف أنحاء العالم، بينهم مديرو متاحف ومراكز أبحاث وناشرون ورؤساء تحرير مجلات ثقافية، تبادلوا على مدار ثلاثة أيام البحث عن كيفية التعريف بثقافات العالم المتنوعة، عن طريق الترجمة والنشر المشترك وتبادل المعارض الفنية وإقامة الندوات المختلفة عن القضايا الثقافية المتعددة. أهمها، كيف يمكن التعريف بالإسلام الحقيقي وإيصاله إلى الغرب من غير تشويه. واقترح في المؤتمر الزميل المغربي، الدكتور عبده الفيلالي الأنصاري رئيس مركز الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية في الدار البيضاء الذي استضاف المؤتمر، ترجمة كتب الصادق النيهوم من العربية إلى الإنكليزية والفرنسية، لإيصال أعمال هذا المفكر الإسلامي العظيم، الذي يمثل الإسلام المستنير والإسلام الديموقراطي والإسلام الحي إلى المعنيين بقضايا الإسلام في مختلف أنحاء العالم. وقد وافق المؤتمر مبدئياً على هذا الاقتراح.

وكنت قد اقترحت أنا في المؤتمر، أن تستضيف «الناقد» في لبنان، المؤتمر القادم الذي تعده هذه المؤسسات الثلاث (روكفلر والآغاخان ومركز الملك عبد العزيز) للمجلات الثقافية في العالم في الربيع المقبل، للبحث في إصدار أعداد مشتركة عن التنوع الثقافي في العالم الثالث. ووافق المؤتمر أن تكون بيروت هي مكان اللقاء القادم. (وقد اعتذرت «الناقد» رسمياً بعد قرار المصادرة هذا وملابساته، عن استضافة هكذا لقاء في العاصمة اللبنانية).

إلا أن من المؤسف أنه في الوقت الذي صودرت فيه كتب الصادق النيهوم في لبنان تبدأ عجلة ترجمتها في مكان آخر، ويوافق مؤتمر ثقافي عالمي على أن تكون بيروت مكان لقاء المجلات الثقافية. يا للسخرية!

□ □ □

إذا كان موضوع المصادرة، مسّنا في الشكل، فهو مسّ كل مثقف وكل مؤسسة من مؤسسات الثقافة في لبنان، في



الصادق النيهوم في سطور

□ وُلد في بنغازي بليبيا في العام ١٩٣٧.

□ تلقى علومه الابتدائية والثانوية في مدارس بنغازي.

□ درس علومه الجامعية في جامعة القاهرة وأعدّ أطروحة الدكتوراه في «الأديان المقارنة» بإشراف الدكتورة بنت الشاطىء. إلّا أن الجامعة ردت الأطروحة بحجة أنها «معادية» للإسلام.

□ إنتقل بعدها إلى ألمانيا، حيث أتم الدكتوراه في جامعة ميونيخ بإشراف مجموعة من المستشرقين الألمان، ونالها بامتياز. وكان يجيد إلى جانب العربية، الألمانية، والإنكليزية والفرنسية والفنلندي، إلى جانب معرفته بالعبرية والآرامية.

□ بعد ألمانيا، تابع دراسته في جامعة أريزونا في الولايات المتحدة الأميركية، لمدة سنتين.

□ درّس بعدها مادة الأديان المقارنة في جامعة هلسنكي كأستاذ محاضر في فينلندا لعدة سنوات.

□ أقام في لبنان بين ١٩٧٢ و١٩٧٦، وكتب أسبوعياً في مجلة «الأسبوع العربي»، وغادر بسبب الحرب.

□ إنتقل إلى الإقامة في جنيف في العام ١٩٧٦ حيث أسس «دار التراث»، ثم «دار المختار» وأصدر سلسلة من الموسوعات العربية أهمها «تاريخنا» و«بهجة المعرفة».

□ عمل أستاذاً محاضراً في الأديان المقارنة، في جامعة جنيف، حتى وفاته.

□ متزوج من السيدة أوديت حنا من فلسطين.

□ بدأ الكتابة شهرياً في «الناقد» منذ صدورها في العام ١٩٨٨، واستمر فيها حتى وفاته.

□ ركّز في كتاباته الأخيرة على دور الجامع في تحريك الديموقراطية، وعلى دور الإسلام المستنير وضرورة إخراجه من أيدي الفقهاء، وضرورة إعادة كتابة التاريخ العربي من منظور علمي تحديثي وعصري.

□ صدر له مجموعة كتب على امتداد السنوات العشرين الأخيرة منها:

■ فرسان بلا معركة ■ نقاش ■ من هنا إلى مكة ■ تحية طيبة وبعد ■ القرود ■ الحيوانات - الحيوانات.

وصدر له عن شركة «رياض الريّس للكتب والنشر» أشهر وأهم كتبه عن الإسلام والديموقراطية، وهي ثلاثة:

■ صوت الناس: أزمة ثقافة مزوّرة.

■ الإسلام في الأسر: من سرق الجامع وأين ذهب يوم الجمعة؟

■ إسلام ضد الإسلام: شريعة من ورق.

□ توفي في جنيف يوم الثلثاء ١٥ تشرين الثاني ١٩٩٤، ودفن في بنغازي.



المضمون والعمق. لأنه يعني كل لبناني وكل عربي يعيش في لبنان، تعاطى أم لم يتعاطَ شؤون الثقافة، لأنه مسّ جوهر الوجود اللبناني والكياني، القائم على التوافق أن لبنان هو وطن مسيحي ــــ إسلامي مشترك في أرض ذات تعددية حضارية تشكل مساحة من الحرية لا شبيه لها في العالم العربي الآحادي. هذه الحضارة المسيحية ــــ الإسلامية المشتركة هي الكيان اللبناني الذي يعتبره أهله صنواً للحرية. ليس فقط حرية المصارف والبورصة والعقارات، بل حرية الفكر وحرية المعتقد وحرية البحث وحرية النشر، وأهمها حرية الاختلاف في الرأي والاجتهاد. هذه الحرية التي لم تعد بدعة في عالم اليوم وفي عصر «القرية العالمية» والفاكس والهاتف الخليوي والأقمار الصناعية والقنوات الفضائية المستبيحة لكل بيت. هذه الحرية التي ترصدها جمعيات حقوق الإنسان في العالم وجمعيات العفو الدولية وجمعيات مراقبة التطور الديموقراطي في كل بلد، ويرفض أن يتساهل تجاهها المجتمع الدولي، وخاصة في عهد النظام العالمي الجديد.

ما أريد ذكره هو أن العالم في أواخر القرن العشرين، أخذ في الانفتاح على ثقافات وعلوم وأفكار الدنيا على اتساعها وتعدديتها واختلافها بينما شرع لبنان في التضييق على الحريات، إلى درجة أنه يكاد يطيح بها عملياً، في الوقت الذي يجري التبجح بها نظرياً. وأنا لا أخاف على الكتاب، أي كتاب، من المصادرة. فالكتاب أكثر البضائع الثقافية حياة وبقاء وأقلها هلاكاً. ومن الممكن أن يُطبع في أي مكان في العالم. ويوزع سراً وعلانية. الذي أخافه هو أن يكون هناك في لبنان مَنْ قد استمرأ القمع الرقابي واعتاد على الحجر الفكري واستسهل عمليات المصادرة. والذي أخافه أيضاً أن يكون المطلوب أن يحل الإرهاب الديني محل الحوار السياسي والفكري، بحيث يؤدي لاحقاً السكوت الرسمي على ظاهرة من هذا الحجم، إلى الاعتداء على المثقفين والمفكرين باسم الدين، على مرأى ومسمع من السلطة.

إن الانهيارات التي تتوالى على الحياة الثقافية في لبنان خاصة، وفي العالم العربي عامة، لا تترك أي خيارات للمثقفين من أدباء وكتّاب وشعراء. فهم إما أن يكونوا أدباء السلطة على ضيقها، وإما أن يكونوا أدباء السجون على اتساعها، وإما أن يكونوا أدباء المنافي على تنوعها. لكن أن يكونوا أدباء الحرية، فقد أصبح ذلك أمراً في غاية الصعوبة ــــ إن لم يكن الاستحالة. إنني أعرف أن ليس هذا بزمن الرجاء للثقافة العربية في أي مكان عربي، لكن من الضروري القول إن الحرب غير المتكافئة، إنما المعلنة، بين دعاة الحرية والاكتشاف والإبداع من جهة، وبين القوى الكثيرة الضاغطة على أنفاس المفكرين والكتّاب في العالم العربي، من جهة ثانية، قد ترتد إلى لبنان، فتشوّه الكثير من صورته وتقاليده وتاريخه الثقافي.

صحيح أن لا أحد منا عنترة بن شداد، يريد أن يتصدى لجيوش الردة وجحافل الرجعية، بأكثر من بيان احتجاج أو قصيدة رثاء، إنما نريد نحن أصحاب قضية الثقافة العربية أن تبقى لنا القدرة أن نقول «لا». وكلمة «لا» هي فعل من أفعال الحرية التي نريد أن نبقى حماتها في لبنان.

□ □ □

كان الصادق النيهوم يتحدث بصوت الناس وهو يحاول إخراج الإسلام من الأسر، أو عندما يعلن الاختلاف مع شريعة من ورق. كانت متعته الحقيقية في الحوار وفي النقاش وفي مصارحة الناس بأفكاره وأسئلته. كان محاوراً ومساجلاً في قضايا وشؤون العصر، تحضره جرأة في القول عزّ نظيرها.

وعندما توفي قبل ستة أشهر من صدور هذا العدد، قالت «الناقد» عندما نعته في حينه، إنها «ستفتقده في هذه الأيام السوداء من القمع والكبت والحجر والمنع». ولم يكن يدور في خلدها أن بعد شهرين تماماً من غيابه، ستُصادَر مؤلفاته في لبنان.

ولا نعرف ماذا يكون تعليق الصادق النيهوم على هذه المصادرة لو كان حياً بيننا. إلاّ أننا نعرف جيداً أنه كان سيستمتع بالنقاشات التي تدور حولها الآن. ونعرف جيداً أنه كان نوعاً من العملة الفكرية النادرة في زمن أصبح المفكرون عبئاً على سلطات الظلم والقتل. وأن الرجل الذي كرّس أغلب حياته للهجوم على الموت الذي يحيط بثقافتنا، مقتحماً جدران الخوف والصمت، مستبسلاً في الدفاع عن أفكاره، مخترقاً الأقنعة التي تلبستها مؤسسات الجهل، كان سيبتسم أمام قرار المصادرة.

كان الصادق النيهوم أول من أثار في حياته وقبل رحيله، أزمة ثقافة عربية مزوّرة. وها هو اليوم يثير في موته وبعد رحيله، أزمة ثقافة عربية مصادرة.

إن الرجل الذي تدب الحياة في كتاباته اليوم، ويكثر الجدل ويستمر في آرائه. هذا الرجل الذي كان يثير في كتاباته الذهول والدهشة والاستغراب والتأمل والنقد والترحيب. المشاكس النابش التاريخ والآيات والأحاديث والوقائع. كم واحداً مثله يا ترى في العالم العربي، قادر اليوم أن يجمع حول طروحاته، الجديدة والطازجة والسبّاقة دائماً، هذا العدد الهائل من أصوات الناس؟

في علمي، لا أحد.□





الثقافة اليهـوديّـة المتغلغلة في أدب العصر وفكره وفنونه بفضل الإعـلام الغربي، هـل تنتـظر سـلامـاً مـع إسرائيـل و «تطبيعاً» كي تصل إلينا؟ لقد وصلتْ وانتهى الأمـر. وَصَلتْ عـبرْ كـلّ شيء، من الفلسفـة إلى السينـما. وصلتْ، ومن زمـان، بفضـل جهلنـا وتخلّفنـا، ولكنْ أيضاً وخصوصـاً لأن أدوات الإيصال هي أكـبر من أن تتصدّى لها إمكاناتنا التعيسة.

انسَ ذاتكَ...

أنسي الحاج

إذاً عـلى مَ تقـوم القيـامـة لاشـتراك شـاعـر عـربي في مهرجان أو مؤتمر انعقد في أسبانيا؟ على كون مثقفين يهود حضروه؟ وهل في الغرب شيء ذو معنى لا يحضره يهود؟ «معاقبو» أدونيس على ما لا أدري إنما يعاقبـون نموذجـاً من أفضـل مـا فينـا وكـأنهم يؤدّون خـدمـة للسيـاسـة الإسرائيليّة.

لا أُمـارس هنا إرهـاباً مضـاداً عـلى الإرهـاب الثقـافي الرسمي. أتكلم بهدوء، هدوء السأم من كـوننا نعـود إلى الستالينيّة وأصحابُها دَفَنوها، ومن كوننا لم نتعلّم شيئـاً من أخطائنا.



مـاذا تريـد إسرائيل؟ إظهـار العـرب متخلّفـين متوحّشين. إلى أيّ نتيجة تقود مصادرة مؤلفات الصادق النيهوم (وكلّنا يعرف مَن وراء مصادرتها) وفصل أدونيس من اتحاد الكتّاب العرب بعد تخوينه؟ إلى أيّ نتيجة يقود كلّ تصرّف من هذا النوع؟ كلّ تضايق من الاجتهاد، كل انزعاج من حرّية البحث والتعبير - بل من حرّية الحركة - كلّ رفض للعقل، لتنفّس العقل؟

إلى إظهار أصحابها ظلاميّين، بينما تدّعي إسرائيل الديموقراطيّة والانفتاح وحمْل راية الكوسموبوليتيّة الحضاريّة لا امتداداً لأوروبا فحسب بل بالنيابة عنها.

مرّة أخرى لا نريد أن نمارس إرهاباً فكرياً على المؤسسات الثقافيّة العربيّة، ولكننا لا نريد ارتكاب تصرّفات قد تُشجّع الأحرار، أمثال أدونيس، على المزيد من القرف واليأس، وربما دفعت ببعضهم، تحت وطأة القهر، إلى الغربة النهائية لا جغرافيّاً فحسب، بل روحيّاً وحضاريّاً.

إذا كانت المؤسسات الثقافيّة العربيّة ستتعامل مع السلم غداً بهذه العقليّة فلماذا السلْم؟ لكي يغوص العرب أكثر في الحصار والتراجع؟ إذا لم نستطع مواجهة السلام بفكر لا يخشى المواجهة ولا المقارنة، بعقل مستعدّ للعقل بَدَلَ الانطواء وراء أسوار الانتحار، فلمَ السلام؟

بالأحرار المتنوّرين الحضاريّين، الخلّاقين روّاد النهضات، نستطيع الجلوس أمام إسرائيل والغرب هنا في العالم العربي وما أصبحوا يسمّونه الشرق الأوسط، وهناك وهنالك في الشرق والغرب. وقبلاً والأهمّ، في عيون أنفسنا.

وكلّ فكر تعصّبيّ هو أخو الفكر التعصبي الآخر الذي يقول إنه عدوّه.

***

كان بودّي لو أطلب للكاتب كياناً «سياسيّاً» مستقلاً عن مفاهيم السلطة السياسيّة. لأن طبيعة رؤياه وفهْمه للأمور تختلف اختلافاً جذريّاً عن طبيعة السلطة السياسية وفهمها.

لكنّي لن أفعل هنا حتى لا تبدو مطالبتي ترَفاً في وقت الشدّة. وحتى لا أُجاب بما لستُ راغباً في سماعه.

وأكتفي الآن بالمطالبة للكاتب بحقّ الحرّية حتى الخطأ، من دون أن يُعامَل معاملة الموظّف أو العميل، ولا المجرم أو الخائن.

... على افتراض أن الخطأ هو خطأ. مع أني أنظر بكل الريبة والاشتباه إلى مفهوم السلطة ومحكمتها، دائماً، ومن حيث المبدأ، ومن دون تحفّظ.

أنا مع الكاتب في «خطأه».

خصوصاً في «خطأه».

***

لا معنى لأن نقول: «نحن ضد الشعر التقليدي لأن علاقته بالعالم علاقة محض لفظيّة»، عندما نجد، بعد انقضاء السنوات على الحركة الحديثة، أن بعض أركانها، فضلاً عن أتباعهم، يتفوّقون على الأقدمين في هذه اللفظية الخارجيّة.

لفظيّة الأقدمين كانت عفويّة، أو هكذا يُخيّل إلينا من وراء العصور. وأما لفظيّة «الحديثين» فمفتعلة، مفتعلة التجديد ومفتعلة الحداثة والهذيان والجرأة، إنطلاقاً من صناعة تُفَبْرِكُ الشعر بمهارة إسكافي أو خيّاط، وما من حياة في الكلمات غير تلاعبها بعضها ببعض تلاعب الشعوذة اللطيفة أو المملة ولكن دائماً الفارغة الذات والعديمة الوقع في مصير الإنسان.

***

جَودة الخطاب لا تغطّي ضحالة فحواه.

هذا ما نَسيه كثيرون من أدباء اليوم. مع الشكّ أيضاً في جودة خطابهم، ومع التحفظ من كلمة خطاب.

***

تمنّيت أحياناً أن يُساء إليّ كي أُسارع فأغفر. لكنّ مَنْ أساؤوا أفلتوا قبل أن أتمكّن من معاقبتهم بالغفران!

ما ألأم حرمانك مَلَكيّة العفو! إنّ فيه عقاباً على مَقْدَرة.

كلّ تصميم على ردّة الفعل سلفاً قبل حصول الفعل هو عدوان على العفويّة. على حقّ الخطأ.

قال لِيَ الشرّ: تَسَلَّحْ بي يؤذنْ لكَ بالخير...

* * *

للشرّ، حين يكون ثورياً ونابعاً من قَهْر، فضيلة واحدة على الأقلّ هي إجباره الخير المزوّر على الانفضاح، إمّا بسقوط هذا الخير في الامتحان بالمقارنة مع الخير الأصيل، وإما بانضمامه الانتهازي إلى الشرّ لئلا «يفوته القطار».

* * *

ساعِدِ اللّه ليحتمل معاناته أمام عذاب الخليقة.

* * *

القهْر «الاجتماعي» قد يستحيل وقوداً لكتابةٍ قيّمة في نفْسٍ غنيّة تستطيع صَهْره ليغدو عملاً نبيلاً في مصير الإنسان، أمّا في النفس المحدودة بهَوَسها الاجتماعي الاستهلاكي فالنار صغيرة والتحويل الكيميائي متعذّر.

وهكذا يظلّ القهر مَصْدراً لحسرة تُموّه طبيعتها بألوان جذّابة، والحسد طريقاً مسدوداً ولا يرقى حتى إلى مرتبة الخطيئة، لاختبائه وراء قناع الضحيّة ـ وما من ضحيّة، بل جلاّد غير مُشْبَع، أو تافه منتفخ.

إذا كانت السياسة لا تُعطي شعراً (على نحوٍ مباشر) فأحرى بـ«المرارة الاجتماعية» في وجدانٍ تطغى عليه هواجس البروز الاجتماعي والمنافسة، أن لا تعطي أكثر من تمنٍّ لصاحبها بالحصول على مشتهاه ليرتاح...

* * *

أيّ طموح، أي عظمة في الطموح، ولولا الطموح لما ظهرتْ أنيابُ ذئب الإنسان؟

ما عرفتُ أطيب من الخاملين.

* * *

ـ الفَرْق بيني وبين مَن عايشت، أنظرُ إليه الآن من وراء برود المسافات، فأراه كأنه قَدَر.

ـ عمّن تتحدّث؟

ـ عن رفاق الحياة «العامّة». في الأدب، الفن... دائماً هناك اختلاف كبير، وأحياناً غربة، ومرّات تَناقُض. ومع هذا لا تجدني إلاّ في قلب الاختلاف والغربة والتناقض.

ـ لماذا، في رأيك؟

ـ لا أعرف. أحياناً يكون رفاق الدرب أفضل مني بكثير. لا أقصد المفاضلة، إطلاقاً. أقصد فقدان الشَبَه. كأن الفرق هو الذي يجذبني، هو الذي يتحدّاني، ربما حتّى لا أُضيّع نصيبي من الألم.

ـ أي ألم؟

ـ ألَمُ التكيّف وقمع الذات، ألَمُ الشعور أن أكثر رفاق الدرب قرباً إليك هم في الحقيقة أبعد الناس عنك.

ـ وعلى مَن تضع اللوم؟

ـ لا لوم على أحد. لعله خطأ التصويب منذ البداية.

ـ وماذا تقترح؟

ـ ربما تكمن السعادة في البقاء عند الشبيه، بل التوأم. وإلاّ فعلى «المغترب» أن يدفع ضريبة الاغتراب.

ـ وهل أنتَ من دُعاة البقاء عند الشبيه؟

ـ إذا وَجَدْتَهُ. حين تجد شبيهك تمسكْ بـه... ولكنّ الخوف هو أن تملّهُ. فمهما عشقتَ نفسك من خلاله فسوف تتعب من التحديق إلى نفسك وتشتهي رؤية أحد آخر، مشهد مجهول. عندئذٍ يبدأ الاغتراب. وقد يكون، مع هذا، أكثر متعة من البقاء عند الشبيه، لكنّ الألم ينتظركَ عند مفترق الطريق.

ـ لكنّ «الفَرْق»، كما تقول، ألا يؤلم «الطرف الآخر» كذلك كما يؤلمك أنت؟ لماذا تنسى هذه الناحية؟

ـ تعتقد أني أبالغ في تقدير خيبة أملي؟

ـ أعتقد أن فشلك في التقاء الشبيه في المختلف هو المشكلة. إلتقاء الشبيه في الشبيه ليس شيئاً. إنه الأمر العادي. إنه نَمَط المدمن الذي لا يحيد عن الاجترار.

ـ هكذا؟

ـ وأعتقد أكثر، أعتقد أنك حتّى في الشبيه لم تجد حليفك.

ـ ألا تقسو عليّ؟

ـ لا، أراك في وضوح. في الشبيه لا تجد حليفك لأنك تملّه ـ وأنتَ اعترفت ـ وفي المختلف لا تجد شريكك لأنّه لا يذوب فيك.

ـ ولو افترضتُ معك حقّ، ما الحلّ؟

ـ إنسَ ذاتك، قد يتذكّرك الحظ. □

الصادق النيهوم أسير الأرض والسماء

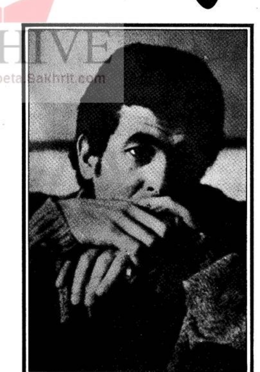
■الصادق النيهوم. المفكر الإسلامي الراحل ورفيق درب «الناقد» في البحث والكتابة تحت ضوء الحرية، والذي حاول إخراج الإسلام من الأسر، وكان سيداً في الاختلاف مع شريعة من ورق. وبعد أن تحدث طويلاً بصوت الناس، ها هم الكتّاب والقرّاء الذين واكبوه مناقشين ومساجلين ومتابعين لأفكاره ورؤيته، يتحدثون بدورهم عنه، كما هو واضح في هذا العدد الخاص، من الزوايا التي أرادوها، تلبية لدعوة «الناقد» في العدد ٧٩ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٥ تحت عنوان «الصادق النيهوم غائباً».

إن أهمية هذا الملف تنبع أساساً من المضامين التي طرحتها أفكار النيهوم، والتي طمحت، في نهاية المطاف إلى إيجاد حلول عملانية، أو على الأقل اقتراحات مبدئية، تسعى إلى حل التناقض بين واقع العصر واشكالاته الفكرية كافة من جهة، وبين المخزون الديني والفقهي وتجلياته السلطوية من جهة أخرى. وهذه الاقتراحات، على حساسيتها ودقتها وما يصاحبها من سوءات فهم ونيات متباينة، تساهم راهناً في الجدل الواسع الذي يطال المجتمعات العربية والإسلامية برمتها، والذي في ضوئه سيتقرر مصيرها في نهايات هذا القرن المشؤوم.

وقد جاء صوت النيهوم، كأنه من واد آخر، مختلفاً ومنفرداً، فلم يشارك الأصوليات (على أنواعها) في لغتها، ولا اليسار أو اليمين، أو النصوص العلمانية بوجهاتها المختلفة. كان في مكان آخر. مبتكر وأصيل في آن معاً. ومن هذا المكان الخاص، جاء امتياز النيهوم كصاحب فقه من دون لاهوت، وفلسفة من دون فلاسفة، وكلمة من دون قيد، وأفكار من دون عقائد.

ومبادرة «الناقد» المتواضعة إلى تحضير هذا العدد الخاص، تأتي من قبيل التكريم للصادق النيهوم أولاً، ولإيمانها ثانياً أن المفكرين الكبار يستمرون بعد الموت، عبر حياة أفكارهم التي لا تموت.

وإذ تشكر «الناقد» جميع من ساهموا في هذا العدد، فإنها تعتذر من الكتاب الذين بعثوا بمساهماتهم وتأخرت في البريد، ففاتها زمن إصدار هذا العدد. □





حسن حنفي
باحث وكاتب من مصر

كتاب الثورة

«إسلام ضد الإسلام»، للكاتب الراحل الصادق النيهوم، يتسم بالشجاعة الأدبية الفائقة، والقدرة على النزال، بصرف النظر عن متانة الحجج النقلية. ويعبر عن صرخة في وجه المسلمين والإسلام السائد، ورفض للإسلام الإعلامي الرسمي الحكومي، إسلام النفاق والتبرير، إسلام الخوف والقعود، إسلام الفقه والإقطاع.

والعنوان فريد ودال «إسلام ضد الإسلام»، مثل فيلم «كريمر ضد كريمر»، إسلام الفقه والإقطاع ضد إسلام العدل والجماهير، إسلام النظم السياسية المحافظة الرجعية ضد إسلام النظم الثورية التقدمية. يوحي بالنضال، ويجنّد الجماهير، ويوقظ الناس، ويبصّرهم بحقوقهم، ويشجعهم على الخروج على طاعة السلطان، والثورة على الحاكم الظالم، باسم الإسلام والاجتهاد والجامع.

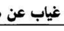
وما دام الموضوع إسلامياً عربياً، فلماذا وضعت لوحة الغلاف للفنان الاستشراقي الهولندي جيرار هيوسر ١٨٩٢؟ هل انعدم الفنانون العرب لاستيحاء لوحة من مضمون الكتاب، حول رجال الدين ورجال الإقطاع، أو تعذيب الفقهاء والمعارضين، أو ثورة الجماهير في الجوامع؟ هل ما زالت عقدة النقص أمام الغرب سارية في رؤيتنا إلى العالم، حتى ونحن في قمة الإبداع الفكري والفني؟

ولماذا التأريخ بالميلادي، وجعل الاسلام في القرن السابع، وكأن المؤلف مستشرق يتحدث عن حضارة الإسلام من منظور الحضارة الغربية؟ وكيف تتم نهضة دون وعي للحضارة والتاريخ، ودون تمايز بين الأنا والآخر؟

والكتاب ليس كتاباً بالمعنى المألوف، ألفه صاحبه، بل هو مجموعة من المقالات، نشرت في «الناقد»، ثم جمعها في كتاب. فعناوين الفصول والأبواب هي عناوين المقالات نفسها. وهي ثمانية فصول: الأول «إقامة العدل أم إقامة الشعائر؟»، والثاني «الحكمة الخفية»، والثالث «الفقه في خدمة التوراة»، والرابع «المسلمة لاجئة سياسية»، والخامس «الطفل المسحور، وباء الأصولية والتعليم النفسي»، والسادس «مجاز معصومة، أخطاء وأخطاء في نصوص مقدسة»، نشرت ما بين عامي ١٩٩٣ ـ ١٩٩٤. أما الفصل السابع، «مقالات عامة عن الإسلام في الأسر»، فيتضمن ردوداً وتعقيبات للمؤلف، والفصل الثامن، «ردود عامة»، تتضمن مجرد ردود النقاد.

والعجيب في الكتاب نشر المؤلف للردود على كل مقالة من المقالات الست، ثم التعقيب على معظمها في آخر الفصل. فهناك ثمانية ردود في الفصل الأول وتعقيبات خمسة على الخمسة فصول الأولى، دون الثلاثة الأخيرة، لأنها أقرب إلى الاتفاق مع المؤلف منها إلى الاختلاف معه. وهناك ردان على الفصل الثاني دون تعقيب. وهناك ردود خمسة على الفصل الثالث، وتعقيبات على الأول والثاني فقط. وهناك ثلاثة ردود على الفصل الرابع مع تعقيبين على الأول والثاني فقط. أما الفصلان الخامس والسادس، فلا يتضمنان ردوداً وتعقيبات.

والفصل السابع كله مقالات عامة عن «الإسلام في الأسر»، كتاب المؤلف السابق، خمس مقالات يعقب المؤلف على الأولى والخامسة منها فقط. والفصل الثامن ردود عامة خمسة بلا تعقيبات، وكأن المؤلف شاء أن يجمع كل ما قيل حول كتابه والكتاب السابق، تضخيماً للمعركة، واستثارة للقضية.



غياب عن مصر

للمؤلف إذاً من مجموع الكتاب، من الفصول والتعقيبات، ثلث الكتاب تقريباً، (١١٠ صفحات من مجموعه الكلي ٣٧٢ صفحة). وأطول الفصول هو الثاني (١٥ صفحة)، ثم الرابع (١٣ صفحة)، ثم الخامس (١٢ صفحة، ثم الأول (١١ صفحة)، ثم الثالث (٩ صفحات)، ثم السادس (٧ صفحات). وهي فصول صغيرة الحجم، لا تفي بالفكرة وأدلتها، وبالموضوع وبراهينه. ومع ذلك، تضخم حجم الكتاب، بلا سبب، وكان الأولى تعميق موضوعات الفصول الستة، بدلاً من محاصرتها بالردود والتعقيبات.

وكان الأجدر بالمؤلف، وبدار النشر التعريف بالمؤلف في صفحة الغلاف الخارجية، أو الداخلية، مولده ونشأته، سيرته الذاتية، موطنه وعمله، مهنته، ومؤلفاته، حتى يمكن وضع الجزء في إطار الكل. فالسيرة الذاتية تساعد على وضع الكتاب في السياق، خاصة للذين لم يسمعوا عن المؤلف من قبل، ومنهم في بلاد لا تصل إليها «الناقد»، مثل مصر التي غاب مفكروها وباحثوها وعلماؤها عن النقاش في الردود والاعتراضات.

وتضم المقدمة الإعلان عن قصد الكتاب ونيات المؤلف، وتُعتبر أهم جزء في الكتاب. أسلوبها حماسي خطابي، بل شفاهي أحياناً بضمير جمع المتكلم، موجه من المتكلم إلى جمهوره، وكأن الكتاب وثيقة جماهيرية وإعلان رسمي، يتم التصديق عليه في لجنة شعبية. ويبدأ مباشرة بالجوانب العملية، بتأسيس حزب الجامع، الذي يملأ الأرض عدلاً،







كما ملئت جوراً، على طريقة الإمام الغائب أو المهدي المنتظر، الذي سيعود عما قريب، وكأن العمل مقدم على النظر، والحزب سابق على النظرية.

ثم تعرض المقدمة، في أسلوب تساؤلي، لا يخلو من تهكم، أربعة تساؤلات:

١ ـ كيف يأمر الله بالعدل، بدون أن يأمر بسلطة الأغلبية؟

٢ ـ كيف تصبح الدعوة إلى حكم الله فريضة، ما دام الحكم نفسه في يد شخص أو عائلة أو طائفة أو حزب؟

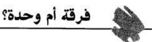
٣ ـ كيف يكلف الله الإنسان بأن يكون مسؤولاً عما كسبت يداه، من دون أن يوفر له الوسيلة الشرعية لتحمل هذه المسؤولية؟

٤ ـ كيف يكون الله عادلاً، إذا لم يضمن للناس شرعاً وعملياً؟

والأسئلة كلها تتعلق بموضوع السلطة، أو ما تسميه الحركة الإسلامية المعاصرة الحاكمية. فلا عدل بلا سلطة. الخلاف فقط، هو أن السلطة لدى الحركة الإسلامية هي سلطة الدولة أو سلطة الحاكم أو سلطة الإمام. في حين أنها عند المؤلف سلطة الجماهير، سلطة الشعب، سلطة الأغلبية.

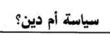
أما الاستدلال على ذلك فضعيف ومنفر وصادم لشعور الناس، مثل: «إن الله لا يبالي بأهل الدنيا، ولا يهمه منهم سوى أن يؤدوا له الفرائض، شاكرين وساجدين وصائمين وساكتين، إلى أن يموتوا ويدخلوا الجنة». فهذا تصور غير كريم لله، وهو الذي يرعى مصالح العباد. وكيف أن لله لا يهمه من الناس إلا إقامة الشعائر من صوم وصلاة وسجود، وهو الغني عن العالمين؟ وهل إقامة الشعائر صك لدخول الجنة، دون أعمال صالحة؟ كما أن الدفاع عن المسلم في الدنيا، لا يتطلب بالضرورة رفض الشعائر.

فرقة أم وحدة؟



والفصل الأول، «إقامة العدل أم إقامة الشعائر»، قضية حقيقية وصراع ديني اجتماعي، بين الإسلام الشعائري والإسلام الاجتماعي. الأول تروجه أنظمة الحكم في شبه الجزيرة العربية. والثاني ما زال غريباً، منذ دعا إليه الأفغاني وعلي شريعتي ومصطفى السباعي وسيد قطب واليسار الإسلامي. ولكن الاستدلال على ذلك ضعيف مما يهدد بضياع القضية نفسها. فهل من الضروري الدخول في معنى «إقرأ»، أول سورة في القرآن، وأنها تعني التبليغ والإعلان والجهر والبلاغ، وليست القراءة الحرفية، وأن الرسول لم يكن أمياً، بل كان قارئاً وكاتباً ومدوناً، كما يقول المستشرقون، مما سهّل له معرفة كتب النصارى واليهود والأخذ عنهم، قراءة وتدويناً؟ هل من الضروري صدم مشاعر الناس، وتجاوز رأي غالبية المفسرين، وتحويل القضية الاجتماعية إلى قضية تفسيرية، وما يجمع عليه الناس، من ضرورة إعادة توزيع الثروات بين الأغنياء والفقراء، إلى قضية خلافية نظرية حول معنى إقرأ؟ هل الغاية الفرقة أم الوحدة؟ الخلاف أم الاتفاق؟ الإثارة أم حشد الناس؟ التفريق والتشتيت أم التجميع والتوحيد؟

سياسة أم دين؟



والفصل الثاني، «الحكمة الخفية»، يحتوي على مادة منقولة من كتب يهودية عن «القبالة»، أو عربية قديمة أو حديثة، نقلت عن اليهودية حساب الجمل، وهو الحساب الذي دفع أحد المحدثين حياته في أميركا بسببه، لأنه حسب للناس متى تقوم الساعة! يقوم الفصل باستعراض هذه المعلومات، بحيث يعيها البعض بناء على الدهشة والعجب فيدخل إلى الإسلام عن طريق الخرافة والوهم، خاصة أنه حساب غير دقيق، تهمه النتائج أكثر مما تهمه دقة الحساب. ولا تتفق مادة الفصل مع رسالة الكتاب العملية الأساسية، دفاعاً عن العدل والحرية، ورفضاً لسلطة الإقطاع ورجال الدين. كما يعطي رسوماً صوفية حول مقامات الإنسان، التي تطابق محاور جسم المريد في وضع المتأمل: التاج، والحكمة، والإشراق، والرحمة، والعزم، والتجلي أو القلب، والعقل، والشعور، والضمير، والأرض. وتحول الكتاب من مدخل اجتماعي سياسي إلى دليل للتصوف، متاهات لا تؤدي إلى شيء. والعجيب ان المؤلف ينقد الإسرائيليات، ودخولها في علم التفسير وهو يقدم نوعاً منها، القبالة، يفسر بها الدين. وإذا كانت الغاية نقد التصوف، باعتباره دعوة إلى الفقر، ومعرفة الله عن طريق الجوع والعري، فلا تحتاج إلى التمهيد لذلك بالقبالة اليهودية، وحساب الجمل، والاعتماد في ذلك على حساب الحروف، كل حرف له رقم، والاحتجاج بعدم تنقيط الحروف في نسخ القرآن الأولى. ويصبح المؤلف موضع اتهام بترويج قناعات عجائز اليهود، وكسر جدار التسليم، دون رد أو تعقيب منه، وكأن عرض المعلومات العجيبة واستعراضها خير شفيع!

والفصل الثالث، «الفقه في خدمة التوراة»، عن قطع الرقاب والختان وتحريم الرسم والنحت، بمناسبة إعدام النظام السعودي أحد مواطنيه بتهمة الردة، وبموجب فتوى شرعية من العلماء، وتنفيذ الحكم بقطع الرقبة بضربة سيف، طبقاً لأحكام السُّنة النبوية، وفي جو إسلامي علني للمشاهدين!

وبدلاً من تحليل الحكم في سياقه الاجتماعي والسياسي، ومدى مطابقة النظام الحاكم في السعودية للإسلام، ومفاسد العائلة المالكة وتبديدها ثروات المسلمين، وحياة الفساد في القصور، والمجون والخلاعة في العواصم الأوروبية - يحيل المؤلف القضية إلى مصدر الحكم، وطريقة تنفيذه بسيلان الدماء، إلى الشريعة اليهودية وتقديم القرابين عن الساميين، وكأن الموضوع في تاريخ الأديان، وليس في السياسة، والمؤلف ثوري! ويستكثر من الاستشهادات بالتوراة، لمزيد من التوثيق، وليس من إحصائيات الواقع الاجتماعي والسياسي في شبه الجزيرة العربية. ويفصّل في أنواع القتل، رجماً بالحجارة، أو بسمل العينين، والطرد إلى الصحراء، أو بالصلب على جذوع النخل، أو بالنصب على الخازوق، تخويفاً للناس، ونفوراً من الشريعة. ويُرجع ذلك إلى دخول كتب اليهود في علم الحديث، بالرغم من دقة مناهج الرواية.

ويضرب المؤلف المثل أيضاً بالختان، ويحكم بأنه يهودي، بالرغم من الحديث المروي فيه. ويذكر نصوص التوراة فيه. كما يضرب المثل بالذبح الشرعي، بقطع العنق والتسمية، ويجعله بدعة فقهية. فالفقه كان في خدمة التوراة. ويضرب المثل أيضاً بالعذرة، ليلة الدخلة، والإعلان عن ذلك. وهي عادة اجتماعية في الريف، ولم يعد لها وجود في المدينة. كما يذكر المرأة الحائض، باعتبارها نجسة، لا تصوم ولا تصلي وقت الطمث، وتحريم الصور والتماثيل. كل ذلك من الفقه اليهودي مع إطالة اللحية ومسك المسبحة. فحدثت أكبر عملية غسيل مخ في التاريخ، باسم الحفاظ على السُنة النبوية. وتحول الإسلام «دين العقل» إلى طقوس سحرية، تتراوح بين ختان الطفل، تحريم لمس المرأة، وقطع عنق الشاة، باسم العودة إلى الأصول، أصول الدين، وهي عودة لا تعني في الواقع سوى قطع جذور الدين من أصولها، وضرب الإسلام بسيف الإسلام، تمهيداً لقيام دولة التوراة العربية، التي تمتد هذه المرة من الفرات إلى المحيط.

وألقيت على المؤلف اتهامات بأنه عدو للإسلام، ودفاعاً عن حكم المرتد، والختان، والذبح الشرعي، وعذرية المرأة وطهارتها، والرسم والنحت والزي، والكتابة من البرج العاجي، وبأن ما يكتب جهل مستفحل خال من الموضوعية العلمية، وأنه ضحية الأفلام المصرية عن ليلة الدخلة، وأنه يدس السم في الدسم. ويرد المؤلف على هذه الاتهامات، بأنها خضوع لنفوذ الأسر الحاكمة، وأنها نابعة من غسل دماغ.

والفصل الرابع، «المسلمة لاجئة سياسية»، يبدأ أيضاً، مثل الفصل السابق، من واقعة محددة، من شجار في غرفة إلى حرب دولية، إعطاء كندا حق اللجوء السياسي لسيدة سعودية، هاربة من الإسلام، الذي صادر حريتها. والحقيقة أن الإقطاع هو المسؤول عن ذلك، وتسخير رجال الدين لإعطاء الشرعية له. ويرجع المؤلف اضطهاد المرأة إلى أدلة شرعية من التوراة، غواية حواء لآدم، لأكله من الشجرة المحرمة، فاستحق لعنة الرب. مع أنها موجودة أيضاً في القرآن، ودعوة المرأة إلى تغطية شعرها. أما أمر القرآن للرسول، الخاص بالحجاب، فهو خاص بنساء النبي، وليس عاماً لكل المسلمات، وأمر يتعلق بالبيئة الصحراوية، وليس لكل البيئات، بالرغم مما يقوله الأصوليون عن خصوص السبب وعموم الحكم. وقد فصل سفر أشعيا كل حُليّ المرأة، وكأن القرآن نزل لبني إسرائيل، أو أن تشريعات المرأة وافدة من التوراة. ويستفيض المؤلف في بيان الوضع التاريخي للمرأة في العصر الجاهلي. فقد حاول الإسلام تغيير التشريعات حول المرأة إلى المنتصف، في الميراث والشهادة والزواج والطلاق، بعد أن كان وجودها نفسه مرفوضاً «وإذا الموءودة سئلت،بأي ذنب قتلت؟». ولما كان العصر قد تغير، وانقضت أربعة عشر قرناً على التشريع الأول، كان من واجب الفقيه اليوم الاستمرار في روح الإسلام، ودفع التشريع نحو إكمال النصف الآخر، خاصة وقت كثرت الانتقادات لوضع المرأة في الشريعة الإسلامية، وعظمت مطالب المرأة بتغييرها، واضطر الإسلام إلى أخذ موقف الدفاع عما لا يمكن الدفاع عنه. ولا يرضى المؤلف عن محاولات المحدثين، مثل سيد قطب، التخفيف من حدة تعدد الزوجات، باللجوء إلى الطبائع غير العادية للرجال، لأن الشريعة أتت للأسوياء. فتعدد الزوجات والتسري بالجواري هما من الشرائع اليهودية.

وينتهي المؤلف إلى أن الإسلام لا يضطهد المرأة، بل الإقطاع هو الذي يضطهد الإسلام، ويشوه سمعته، ويربطه بنظم بدائية، ويحيله من دستور لضمان صوت الناس في التشريع والإدارة، إلى فلسفة غيبية، لا هم لها سوى زخرفة الكلام وتقديم المبررات لحاكم غير شرعي، كي يسرق المال، ويستعبد الرجال، ويسبي ربات الحجال بالحلال.

وفي الردود والتعقيبات، يتم تبادل الاتهامات بين النقاد والمؤلف. يتهم النقاد المؤلف بغياب الشرف العلمي ويردون الاعتبار إلى معنى «إضربوهن» الحرفي، وبأن الدين ينصف المرأة بالفعل، مزايدة على المؤلف. يرد المؤلف، في تعقيباته، ويتهم نقاده بنقص المعلومات، ويتراشق معهم بالنصوص، ويعتبر الجامع هو النظام الوحيد الشرعي. فلا حاجة إلى ثورة بورجوازية على غرار ما حدث في أوروبا، وفصل الدين عن الدولة. يكفي اكتشاف الفقه الجديد، على قاعدة الديموقراطية.

الصادق النيهوم
أسير
السماء والأرض

أما الفصول الخامس والسادس والسابع والثامن فيتعرض فيهم للأصولية والأخطاء في النصوص المقدسة وكذلك مقالات عامة عن «الإسلام في الأسر» بأقلام كتاب آخرين إضافة إلى ردود عامة على المؤلف.

شجاعة وتهور

الكتاب له عدة مزايا، أهمها:

١ ـ الشجاعة والقدرة على المواجهة، وعدم الخوف، والمبارزة الفكرية، والسجال الثقافي، بالرغم مما قد يرتد على صاحبه من ذلك، من عزلة وحصار، والقدرة على رفض الماضي، نقد الذات، وتحرير المواطن من «عبودية التاريخ والفلسفة».

٢ ـ الحسم في المواقف، في نقد رجال الدين والإقطاع ونظم الحكم، في شبه الجزيرة العربية، وتبرير رجال الدين لرجال الإقطاع، والدعوة إلى ثورة العمال على أصحاب رؤوس الأموال، وثورة الفلاحين على الإقطاع. فالشعائر لا تحل المشاكل وهي زنزانة القرن السابع، التي حبس فيها الفقه والإقطاع المواطن باسم الحفاظ على الدين. والحكم بما أنزل الله مجرد خدعة سياسية في مجتمع مقهور، يقطع يد سارق، ويقبّل يد سارق آخر.

٣ ـ الدعوة إلى تأسيس حزب ثوري، يحقق هذه الدعوة الجديدة، ربطاً للنظر بالعمل. وقد نجحت مثل هذه الدعوات العملية في حياتنا المعاصرة، مثل المهدية في السودان والسنوسية في ليبيا، وحزب الاستقلال في المغرب العربي، و«الإخوان المسلمون» في مصر، والثورة الإسلامية في إيران.

٤ ـ اللجوء إلى الجماهير في حزب الجامع، واستخدام الجامع كوسيلة لحشد الناس، دون ما حاجة إلى إنشاء أحزاب جديدة ومقار جديدة وخلايا وتجمعات، والاصطدام بقوانين إنشاء الأحزاب، وما تسمح به النظم السياسية، وما تسمح به النظم السياسية، وما لا تسمح، مع عزلة الجماهير عنها وضعفها أو امتصاص بعضها داخل النظام السياسي أو فسادها. فالجوامع قائمة، والجماهير موجودة، تنقصها الكوادر الحزبية، فالأئمة والخطباء وخدم المساجد غير مؤهلين لتلك المهمة. ويتميز هذا الحزب بصفات ثلاث: تأسيس جميع خلاياه، وتمثيل مصالح العمال، دون ذكر للفلاحين، والدعوة دون الحكم، وكأن دوره في الرقابة الشعبية، أما الحكم، فلا ذكر لصفاته ومصدره وكيفية تنفيذه.

٥ ـ الكشف عن المصالح العامة هو أساس الفقه الإسلامي، والتي سماها الشاطبي «مقاصد الشريعة»، وعرض الشريعة دفاعاً عن حقوق الإنسان ومصالح المجتمع، وتأسيس الفقه على الطبيعة والتجربة البشرية، والثورة على الفقه القديم، وبيان استخداماته في تبرير الإقطاع.

٦ ـ إستعمال المنهج اللغوي المقارن، لتأصيل الألفاظ العربية في الكلدانية، وإن لم يتم توسيع المقارنات، بحيث تشمل السريانية والآرامية والعبرية، بل وكتابة الألفاظ بالحروف الكلدانية، تأصيلاً للعلم، وإقناعاً للقارىء. فالكتاب يقوم على افتراض التواصل، لا الانقطاع، في الفكر الديني، كما هو الحال في تاريخ الأديان المقارن.

ومع ذلك فللكتاب، مثل كل شيء، حدود، أهمها:

١ ـ الطابع السجالي، والنقد والنقد المضاد، والرد والتعقيب. ووظيفة الجدل، ليست معرفة الحقيقة، بل الانتصار على الخصوم، مما يخرج الكتاب عن منطق العلم البرهان. ويظهر أسلوب السخرية في ردود النقاد وتعقيبات المؤلف، مما يخرج عن آداب الحديث وأدب الحوار. فيتحول السجال إلى مهاترة، والحوار إلى اتهام متبادل بالجهل والتبعية للحكام. والسجال حول أمية الرسول، وغيرها من الموضوعات، مجاني، يضر أكثر مما ينفع، تعارضها نصوص أخرى، وهي خلافات نظرية، لا تساعد على التنوير أو التثوير.

٢ ـ الطابع العنيف، القطعي، الصريح، الذي لا يراعي الظروف والأثر العملي. فإذا كانت الغاية المساهمة في تغيير الواقع، ولو خطوة واحدة، فإن ذلك يتطلب الاعتدال في المواقف، وعدم إلقاء كل شيء، والتصريح بكل شيء، حتى لا ينفر الناس، وهم رهن التقليد والأفكار الشائعة، وعدم الاصطدام بالمألوف الديني، حتى لا يتم حصار الدعوة، وعزلها، واتهامها بالكفر. العنف مع أنظمة السوء واجب، ولكن العنف مع التراث، الذي تعود عليه الناس، قد ينقلب على صاحبه، ويرتد إليه. فأنظمة السوء تسيطر على الإعلام، وتجعل نفسها حامية للتراث. وسرعان ما تدافع عن نفسها، تحت عباءة الدفاع عن التراث، والجماهير تحت أثر الإعلام والخوف من السلطان. يسهل الرفض، ويصعب التطوير، يسهل الهدم، ويصعب البناء. يسهل الإعلان عن النيات ويصعب تحقيقها. مثل هذه الدراسات أشبه ببالونات الاختبار والفرقعات الصوتية، تزعج، ولا تصيب، منذ «الشعر الجاهلي» لطه حسين و«الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق ومؤلفات القصيمي، والذي انتهى به المطاف خارجاً من الحجاز، وقابعاً في مصر، ثم في لندن. الحكمة في


وظيفة الجدل عند النيهوم ليس معرفة الحقيقة، بل الانتصار على الخصوم

التدرج. وتغيير الواقع أنملة خير من مئات الدعوات للتغيير، التي تطالب بالحد الأقصى. وفرق بين إعلان النيات وتحقيق الميسور منها. وبدلاً من رفض الفقه، يمكن تثويره.

٣ ـ سيادة منطق «إما. . . أو»، النقيضين على التبادل، الدنيا أم الآخرة، العدل أم الشعائر، المسؤولية الشخصية للفرد للتحرر أم المسؤولية الجماعية لأهل الحل والعقد للاستعباد. وهو منطق ثنائي بين الخير والشر، الأبيض والأسود، الملاك والشيطان، يفيد في نشر الدعوة كما هو الحال في «معالم في الطريق»، لسيد قطب، في الصراع بين الإسلام والجاهلية، بين الإيمان والكفر، بين الله والطاغوت، يساهم في الخروج على المجتمع، من الشباب الطاهر المتحمس، ولكنه لا يساعد على تغيير الواقع المعقد والمتشابك، والذي يتداخل فيه الحق والباطل، والصواب والخطأ، والإيجاب والسلب.

٤ ـ كثرة الأحكام العامة، التي تتجاوز حدود البحث العلمي الدقيق، مثل الهجوم على أهل الحل والعقد، واعتبارهم فقهاء السلطان، وهم أهل العلم، الذين منهم من قضى حياته في السجن والتعذيب حتى الموت، معارضة للسلطان ووقوفاً في وجه الحاكم الظالم، وخروجاً عليه، وإفتاء ضده. والفقه، كل الفقه، ليس فقه السلطان وحده، بالرغم من وجود فقه الثورة. كما يوجد تسرع في إلقاء الأحكام والاتهامات على أربعة عشر قرناً من الاجتهادات النظرية والعملية، وتناول قضايا علمية، تناولها العلماء والباحثون بشواهد تاريخية، وليست مجرد أهواء، وكما هو الحال في النقد التاريخي للكتب المقدسة وتاريخ الأديان المقارنة ودخول كتب اليهود في علم الحديث، بالرغم من مناهج الرواية وشروط التواتر.

٥ ـ الدخول في مسائل غيبية، مثل الحكمة الخفية، وحساب الجمل والحروف، مما لا ينتج منه خير للناس. فكلها من ضروب الظن، خرافات وإسرائيليات. وإذا كان الهدف من الكتاب نقد الفقه القديم والإقطاع الحديث، فالأولى توجيه المعركة ضد رجال الدين وحكام البلاد، ضد فقهاء السلطان وحكام الجور، حتى لا يرتد الكتاب على صاحبه، وتتحول الدعوة الرئيسية إلى دعوات فرعية جانبية، ويضيع الأكثر أهمية بسبب الأقل أهمية، ويذهب العملي بسبب النظري، ويتم حصار المؤلف واستبعاده خوفاً من ثورته الإصلاحية والسياسية، تحت ستار الدفاع عن الدين.

٦ـ الانتقائية في الحجج النقلية، فالمؤلف يذكر البعض دون البعض الآخر، يذكر ما له، ويترك ما عليه، يستشهد بما يؤيده، ويسقط ما لا يؤيده. فغاب الجدل العلمي، وتقليب الموضوع على وجهات نظر متعددة، وساءت أحادية الطرف، وعمّ الرأي الواحد. كما أن الانتقاء يبدو في اختيار موضوعات العدل والشورى والجامع، دون أخرى. حتى بدت الحصيلة النهائية ضئيلة، مقارنة بحماس الدعوة والنبرة العالية. فالحصيلة تدور حول أهمية العدل والشورى والأغلبية والجامع، وهي بعض جوانب التراث الإسلامي، وليس كله. كما أن كثرة الاعتماد على النصوص المنتقاة، تقلل من ثقل الحجج العقلية، وتدفع بالمعارض إلى انتقاء نصوص أخرى معارضة، فتتحول القضية إلى حرب تراشق بالنصوص، وضرب الكتاب، القرآن، بعضه ببعض، ويضيع الموضوع في السيل المتضارب من الشواهد.

٧ ـ عدم الإحالة إلى أي مصادر، أو مراجع، أو دراسات، لتوثيق البحث ومعرفة معلومات المؤلف، كما تقتضي ذلك الأمانة العلمية، وكما هو الحال في الدراسات العلمية والرسائل الجامعية. بل يكتفي بذكر المشهور والمعروف والشائع، الذي قد يكون له أساس، وقد لا يكون. مثال ذلك أنواع الحلى في سفر أشعيا. وكل مادة الفصل الثاني عن «الحكمة الخفية» مستقاة من كتب القبالة اليهودية، دون إشارة إلى مرجع واحد لها، أو إلى من سبقه من المحدثين في الترويج لها.

٨ ـ المغالاة في الأثر اليهودي، في القرآن والحديث والفقه والتاريخ والتفسير والتصوف والفلسفة، وكأن الاسلام لم يبقَ فيه شيء إلا وأصله يهودي، وكأن هناك مؤامرة يهودية على الإسلام، أصابته في مقتل بالرغم من حيطة المسلمين في مناهج النقل، وطرق الرواية، وتأسيس علم مصطلح الحديث، للتحقق من الصحة التاريخية للروايات، سنداً ومتناً.

٩ ـ والدعوة إلى حزب الجامع، من أجل الديموقراطية المباشرة، تبسيط لقضية الحرية وحشد الجماهير. ومن الذي سيربط الجرس في رقبة القط؟ أي نظام سياسي قائم، يسمح بمثل هذا الحزب، وهذا الاستخدام للجوامع، تحت سيطرة ورقابة وزارة الأوقاف؟ وماذا عن ضيق المكان؟ وأي جامع من الجوامع العامرة، قادر على استيعاب مدينة القاهرة ذات الأربعة عشر مليوناً من البشر؟ ولماذا يوم الجمعة وحده، وصلاة الجماعة خمس مرات يومياً، بالإضافة إلى صلاة العيدين، ما دام الهدف هو الاجتماع؟ وماذا عن النساء وأهل الكتاب في مناقشة أمور الشريعة؟ وماذا عن موسم الحج وهو فرصة أكبر لالتقاء الملايين، كما بين عبد الناصر في «فلسفة الثورة»؟

وبالرغم من دعوة المؤلف إلى تأسيس حزب الجامع، وتحويل الاسلام إلى حركة جماهيرية، إلا أنه مقيم في جنيف، وكتب مقدمة الكتاب الحماسية الملتهبة في صيف جنيف المعتدل، بعيداً عن قيظ صحراء العرب. □



الصافي سعيد
كاتب من تونس

بورتريه



في ذلك المساء من خريف العام ١٩٩٠، كنت أنتظر أن أرى رجلاً مزهوّاً بفتوحاته الجذابة، أو بائساً لمصير أناس، لم يتحولوا بعد إلى أمّة! فإذا بي أقف أمام كهل معبّأ بالقلق، في صورة شاب لاعب بالشطرنج والحياة والجينز. ولمحت الصحراء تتشابه تحت حذائه المكور وفوق شفتيه المكتنزتين وشعره الأشعث الكثيف، فأدركت أنه حضر من زمان طويل فوق هذه الأرض، وشرع يلبس الحذاء تلو الحذاء ويرمي القميص تلو الآخر، وقد قرر أن لا يتخلى عن الرمادي أو الأزرق. فكأنه يريد أن يرحل في كل لحظة، وبعد كل كلمة.

تساءلت وأنا أصافحه، ما إذا كانت يدي ستصل إليه قبل أن أسقط أو يسقط. ثم انهمك في لعبة الشطرنج. فمنذ سنوات لم يعد يكثر السلام والترحاب مثل أهله، ومنذ مدة عرف أن اللغة هي نبرات وإيماءات وحركات أكثر منها كلمات. كان في ذلك المساء يعاني هبوط المساء مسرعاً، وقال وهو ينظر إلى المتوسط من شرفة «الفندق الكبير»: «هل تعرف كم أصبح البحر بعيداً عن هذا الفندق؟». أوحيت له بأنني فهمت ما يقصد، ولما كان يريد الدقة في كل شيء، فقد أوضح بلا صبر: «نحن العرب مولعون بفصل كل شيء عن كل شيء. هل تراهم فعلوا ذلك مع البحر!».

زعمت أنني لم أسمعه جيداً، وكان إلى جانبنا صديق ثالث، قد تصدى لاستفزازه. إلّا أنه احتمى بالتوتر

للخجل والبياض

الصادق النيهوم
أسير
السماء والأرض

والصمت، حين راح ينقر بأصابعه على سياج الشرفة. كان واضحاً أنه يبحث عن مدخل لموضوع ما انفك يؤرقه. ولما تعب من الانتظار، قال وهو يتخذ وضعية مريحة على الكرسي للانطلاق:

ـ لو لم يخرج العرب من أسبانيا لبضع سنوات، لكان اكتشاف أميركا تم على أيديهم. ثم استدرك، ولكن هل كانوا سيفعلون ذلك، وقد هدّهم التعب من عدة قرون؟

مرة أخرى تساءلت، وأنا أتهيأ لإجابته عن سؤال لطالما أزعج الأذهان، كيف يقدر إنسان أن يعيش في الحاضر بكل هذه الفتنة، وهو مثقل بكل هذا الماضي؟ وهممت بالقول: «إن غابات السودان قد تكون عوضت من حدائق الأندلس المفقودة». لكنني عزمت على الصمت مرة أخرى، لأنني لم أكن على يقين من أن طريق أميركا، كان لا بد أن يمر من الأطلسي، وإلا فإن بلاد شنقيط ستكون، وهي كذلك، أقرب إلى أميركا من بلاد الأندلس.

فكرت طويلاً، وهو يرسم خريطة على نحو مستعجل، ما إذا كنت سأنخرط في ذلك الجدال. ولكن سرعان ما سألت نفسي: ما الذي فاجأني في رؤية هذا الرجل؟ لقد كنت قد ألفت مظهره في ردهات الفندق داخلاً مسرعاً نحو المصعد، وخارجاً على عجل. فيبدو متردداً أمام الأتربة والضجيج. كان قد عاش في أوروبا طويلاً، وهو لم يعد على قدر من الخشونة للتعامل مع مصادفات الطريق. كنت أراه وهو يمشي متمايلاً وهائماً، بل مختالاً لحركة السير، وكأنه قد قرر ألّا ينصب نفسه عرضة للناس وثرثرتهم. وحاولت المزج بين ذلك الموجود أمامي في غرفة الفندق وذلك الهارب دوماً، فلم أحصل إلا على نتائج غائمة وهزيلة. لقد أسقطتني المسافة القريبة في شتات ذهني. مع ذلك أحببته مرة أخرى، لأنه أشعرني أنه يحب مغازلات المستعصي والمغلق والمكبوت. تركته يتحدث، وهو ينتقل من الأندلس إلى الهند، ولم أعرف ما الذي دعاه إلى إحضار الهند حتى أوضح: «إن كل شيء جاء من هناك، من الدين إلى الفلسفة إلى التوابل، كما أن كل شيء كان يريد الوصول إلى هناك، ولكن بلا فائدة، كما قال نهرو».

مرة أخرى، كان عليّ أن أتساءل ما الذي يجعل ذهني متيقظاً ومثيراً أمام أشخاص، وبليداً أمام أشخاص آخرين. هل هي الحاسة اللاواعية؟ هل هو الخوف؟ هل هي لذة التعلم؟ في الماضي، كنت أحب التعرف به، وقد كنت دائماً أقول سأترك الزمن يفعل ذلك. أما الآن، فها إنني أمامه، ولكن بلا فتنة، كما عهدت نفسي. والأحرى أن أقول الآن: لم أكن أمام الصادق النيهوم، في ذلك اللقاء، إلا كتلة صلبة، إحتمت بالصمت والمراوغة، حتى لا تتحلل في ماء اللغة المتدفق.

***

كنت قد رأيت النيهوم مرة أخرى وفي الفندق نفسه. وتقريباً في الغرفة عينها. فالنيهوم حين يحضر إلى «الفندق الكبير»، يتمتع بخدمات استثنائية، لا لسطوته الكامنة، ولكن لنعومته المتمادية، كما يشهد موظفو الاستقبال. في الحين، رأيت فيه رجلاً متصوفاً. وقد فرحت كثيراً، لأنني أجهدت نفسي طويلاً في البحث عما يناسبه من مقام. مرت سنة أو أكثر، ولم

ينزع الجاكيت الرمادية المائلة إلى الزرقة، ولا الجينز ولا حذاء الصابو العالي، لم تكن قامته تحتاج إلى كعب عال، ولكن الصابو كان قد تحول إلى جزء فولكلوري من شخصيته الباحثة عن التفرد. تذكرت صديقه فاروق البقيلي، الذي بدا لي وكأنه لا يحب في هذا الكون غير النيهوم، ثم قلت: «إلهي من الذي سكن بداخل الثاني؟ وهل يوجد توأم على هذا القدر من التشابه دون أن يكون النسخ مفزعاً أو مغشوشاً؟». كان البقيلي، الذي عرفته في باريس، ولم أعرف حتى الآن لماذا لم ألتقه أبداً في بيروت، قد عمل مع الصادق على مشروع ثقافي كبير جداً في جنيف. وهو فنان وكاتب من درجة عالية جداً، يعجبه كثيراً أن يتحدث عن صديقه النيهوم قائلاً بشجاعة: «لا يوجد من هو أكثر شفافية من الصادق».

ما كنت متأكداً أن النيهوم على هذا النحو، إلا حين صرت أمامه للمرة الثانية، فهو يمثل الحياة في صلتها العميقة بالموت، كما لو أنه نذر نفسه لإنقاذ حضارة بكاملها؟ وهو شغف يشد فئة من البشر تطيل المشي في الجنائز كما في الكرنفالات. كانت فكرة واحدة تخترقه من الأسفل إلى الأعلى، وهي لا تتركه يرتاح أبداً، ولطالما دفع من أجلها الكثير، لأن أذهان الناس لم تعد صافية. وتلك الفكرة يمكن اختصارها في البحث عن معنى الجامع. ولأنه لم يكن ليعثر على أي إجابة لكل هذا الانحطاط، فإنه يعتقد أن العودة إلى الجامع هي فعلاً طريق القوة والافتتان.

لم أكن، في البداية، معجباً بتلك الفكرة، بل كثيراً ما نظرت إليها على أنها تكرار لفكرة نيريري التانزاني، الذي دعا إلى اشتراكية تقوم على مبدأ الجماعة والجامع، المستوحى من الثقافة السواحلية الإسلامية. ولكن معرفتي بالصادق، كنص ثم كذات، جعلتني أقل تهوراً واندفاعاً نحو الاتهامات. كان الصادق، الذي وجدته مسكوناً بالاختلاف، ومحباً للجدال، وباحثاً عن المشقة والإثارة، قد نسج الفرق بينه وبين كل من دعا إلى الجامع، حين راح يؤكد أن الكهنة ليسوا بالضرورة مسيحيين، وأن الفقهاء ليسوا بالضرورة مسلمين. كما أن السوفيات ليسوا بالضرورة اشتراكيين.

وكاد سؤال، لطالما أخفيته وأقفلت عليه بعناية، أن ينفلت، هو: «لماذا لا يلتقي لا العمالقة ولا الأذكياء؟ أو ما الذي يجعل فنانين أو عبقريين أو رجلين شامخين لا يلتقيان أبداً، إلا إذ حل بينهما شيء لا عقلاني؟ لا أعرف ما إذا كنت أفكر آنذاك في الغرب والشرق مثلاً، أو في محمد وموسى مثلاً، أو حتى ماركس وكونفوشيوس. كنت أعرف فقط أن السلطة آسرة، وأن الشهوة مطحنة للآخرين. كما كنت أعرف تماماً أن نزق الصحراء لا يسمح للغة أن تفصح عن كبريائها.

ووجدت الصادق، في ذلك الصباح، أقل دهشة من مساء أمس، ثم عرفت: أن كل إنسان يشق طريقه نحو الموت، كما يشق أي متعبد طريقه نحو الله. كان مرهقاً جداً. وأظنه كان لا يريد أن يتحدث.

* * *

يقال، ويتكرر ذلك باستمرار في محلات وبيوت طرابلس، «أن في ليبيا الحديثة، لا يوجد إلا اثنان، هما واحد فقط، من فرط التشابه في المزاج والعقل». إلتقيا طويلاً ثم افترقا. وكان كل واحد قد قرر أن يكون نفسه. فالقذافي والنيهوم ولدا في السنة نفسها تقريباً. الأول في سرت، التي تتجمع فيها كل عقد الطرقات، وآمال القوافل المتوثبة للمسافات الطويلة. والثاني في بنغازي، التي يعجبها أن تدير ظهرها قليلاً نحو الشرق وهي تتكىء على بحر مخادع. أما في طرابلس، التي لا تثيرها الإبداعات والخوارق، وتشك في الأذكياء، وتسكر من فرط إعجابها بالتجار الحاذقين، فقد شاء لهما القدر أن يكشف كل واحد عن حبه لفضاء غير محدد ولأفكار مجنحة ومترامية الأطراف، وكذلك عن فتنة مستبدة بهما لنزع الأقنعة وتمزيق الأحجية.

لا أخفي أنني أكون مهتماً إلى أقصى درجة الاهتمام، كلما فتح نقاش أمامي حول ما يجمع وما يفرق بين هذين الرجلين. وغالباً ما انزعجت لأنّ لا أحد يعرف الإجابة، كما لا يملك الشجاعة لقول ما يفكر فيه. وقدّر لي أن عرفت الرجلين، فكنت أقف في كل مرة أمام واحد غائب وآخر حاضر. ولو أن المرء دقق جيداً في تفاصيل الهندام، في ذلك الهدوء والاسترخاء، في الصوت الخافت، في الإيمان المطلق بأن ما يخرج من الفم هو جزء من الحكمة، في التمهل الجاد، في المرح البادي في الكلمات، وفي الوقار المحتشم والمتدثر بعباءة الصحراء، لازداد يقينا بأن الدهشة إذا لم تكن أمّ هذا التوأم فهي جدته.

لم يعرف العرب، خلال تاريخهم، ما يمكن أن يسمى بالدولة ـ القومية. وهذا عائد إلى أنهم توقفوا عن إنتاج الثقافة والسياسة، منذ أن دخلت أوروبا إلى المسرح. إجتاحتهم كلمات كثيرة مثل برلمان، وديموقراطية وصحافة وحرية وأحزاب. فكانت ثقافتهم من ورق، أو هي «ثقافة على الورق». هنا التقى القذافي والنيهوم، وهنا أيضاً امتزجا. راح الأول ينفخ في مزمار القومية والأمة غير عابىء بالدولة اللقيطة، المستوردة المخصيّة والفقيرة الخيال. بينما اتجه الثاني لاستنهاض فكرة «الجامع» معتقداً أن العرب، منذ أن خرجوا من الجامع، دخلوا في متاهات الحداثة البائسة، ففقدوا «خلافتهم» وثقافتهم وحريتهم وذواتهم، دون أن يربحوا لا ديموقراطية

قال لي: كل شيء أتى من الهند، الدين والفلسفة والتوابل

أوروبا المصنعة، ولا «دولة» أوروبا ـ القومية.

وسألت مرة القذافي، وكان ذلك في العام ١٩٨٤: «ما هو الشيء الأصعب الذي واجهته في حياتك السياسية بعد ١٥ سنة من الحكم؟» فقال وهو يضحك: «جموح الناس، خوفهم من بأس الحاكم، وفي الوقت نفسه لامبالاتهم بمصيرهم». لم أكن أتوقع أن أحصل على الإجابة نفسها من النيهوم بعد ٧ سنوات. بقليل من الفذلكة: «أصعب شيء واجهته ولا أزال أواجهه هو أنني أكتشف في كل مرة أنني لا أفهم الناس كما أعتقد ذلك بإرادة مجردة، رغم أنني أكثرت الحديث والكتابة عن الناس».

لا أعرف ما إذا كنت أنصب شركاً للنيهوم بطرحي عليه السؤال عينه، أو كنت أبحث عن «الآخر الغائب»، أو كنت أمتحن نفسي في اكتشاف ما يتشابه في قوله أو فعله مع الآخرين، بالأحرى كنت لا أقيم فرقاً واضحاً بين النيهوم والقذافي. وأنا ما زلت أعتقد، أنه لو لم يكن القذافي سياسياً وحاكماً، لكان أديباً ومفكراً (وقد كتب في ذلك). ولو لم يكن النيهوم مثقفاً ومفكراً، لكان رجل حكم وسياسة. فكلاهما أثار من الغبار ما يكفي لإعلان عاصفة في الصحراء الليبية والعربية. ومن بعض النواحي، بل من جميع النواحي، فإن الأصعب دائماً هو الذي يخدعنا، ولا نعرف أنه يخدعنا، أو ذلك الذي نخدعه ولا نعرف أننا نخدعه. وهو لا يكون إلا الناس.

من جهتي، كنت دائماً أجد تلك الخيبة في فهم الناس، في جميع أعمال ومنجزات الحكام والفلاسفة والمفكرين، وكأني كنت أبحث عنها بالقصد. والمفارقة التي تأخذني في كل مرة هي: كيف سيكون لهؤلاء قيمة دون هؤلاء الناس؟ هذا الخليط المتجمع والمتراص، والمستفز دائماً، والهائم والمأخوذ بالقوة والسحر، والذي يمتلك التماسك كما الوهن، والبطولات المؤقتة كما الضعف، والغرائز المتأججة كما الصبر والحكمة، والثبات كما التغير!! وكما قال ذات مرة الإسكندر للآسيويين قبل ٢٣ قرناً: «أنتم الذين أجبرتموني على تقبيل يدي والسجود أمامي»، قال مرة أخرى القذافي في آخر القرن العشرين لشعبه: «لا تجبروني على استيراد شعب آخر لهذه الأرض»، وكان متألماً جداً من غفوة شعبه، الذي رآه يطيل التجوال، وهو نائم. وكان ديغول قبله أيضاً قد صاح في الفرنسيين: «إني أعرفكم، وأعرف أن ديغول هو فرنسا». وكان يريد أن يضيف (فقط)، لكنه لم يفعل، لأنه خاف من التاريخ، بل في اعتقادي، خاف من الناس. فيا لهول الناس!

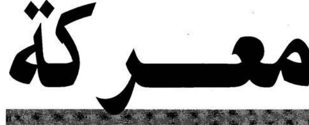
هل كان النيهوم خائفاً من الناس؟ ذلك على الأرجح ما جعله يستعد للرحيل مبكراً وتحت جنح ظلام دامس، غير قابل للتبدد، ضرب بقدميه كل بقاع الأرض، وضرب بيديه كل صفاقات الإنسان المصنوع من الخشب الملبس بالورق المقوى، وضرب بقلمه وصايا وترهات المشعوذين. ثم رحل. وإذا لم يفلح أو لم يصلح، فلأنه لم يكن فقيهاً، بل كان ضاحكاً على انشراح الموتى، ساخراً من حماسة الأحياء. ولاعباً بكل شيء، باللغة وكذلك بالأفكار، كما بالشطرنج.

يسرني أن أراك بعد ٣٠ عاماً من الآن، أكثر أو أقل لا يهم. كما سرني أن رأيتك بعد ٢٠ عاماً من قراءة أول نص لك. قد تعود مع المذبحة، ولكن هل يفعل ذلك الله مع أبنائه المعذبين؟ □





محمود حيدر
كاتب من لبنان

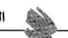




تؤول مطارحات الصادق النيهوم نحو استعادة أسئلة، ظنَّ كثيرون أنها ذوت مع صعود الإسلام السياسي في غضون العقدين الأخيرين. محور الأسئلة: تناوُلُ الموروث الديني والعقائدي بالنقد والتفكيك. وجرى هذا من زوايا نظر عديدة. منها ما رأى إلى الموروث رؤية التماهي المطلق به، ومنها ما وجد فيه علّة تأخر ونكوص وانطواء واستلاب لحاضر الأمة ومستقبلها. وآخرون ذهبوا مذهب الإصلاح، فقرَّروا أن الشريعة ليست طوطماً للعبادة وإلا أصبحت أدنى إلى الوثنية والشرك منها إلى التوحيد والإيمان بالله الواحد الأحد.

لكن التناول النقدي لم ينحبس ضمن هذه الزوايا. فقد استولدت هذه، من جهتها، دوائر سجال، لا حدَّ لها. إذ من الطبيعي أن يبتعث الإسلام، فيما هو كينونة لا متناهية الأبعاد، حركية نقاش تتسع لضروب الاجتهادات كافة. لعل تجربة النقاش الذي دار على امتداد العصور المنقضية، حول القرآن، تبيِّن صورة الاتساع والعمق، واللامتناهي الحواري في الإسلام. وقد تكون المقابلة بين القرآن، كمقدس مطلق، والشريعة، كنظام اجتماعي مفتوح على التكيُّف والوضع التاريخي، هي أحد أبرز وأخطر تداعيات السجال بين الفِرق والتيارات والمذاهب الإسلامية المختلفة. والمنحى التصعيدي، الذي وسم الحركة النقدية، قديمها وأوسطها ومعاصرها، إنعقد أساساً على التباين بين الإسلام الذي بشر به القرآن الكريم، وذاك الذي جاء به إلينا السلفُ الصالح. بين الإسلام الأول، المحمدي، والإسلام الذي دفعته عصبيات الاجتماع السياسي دفعاً إلى السلطة. فإذا هو، في الحالة الأخيرة، قيمة مشوَّهة، مشوَّشة، مبتسرة؛ ذهبت السلطات بعيداً في توظيفها وتثميرها لغرضيات عابرة، ضيقة وموقوتة.

خاطفة



السياسة والدين

على هذه العقدة بالذات، يؤسس النيهوم لفكرته النقدية. يمضي بها إلى حيث تحتدم إشكالية الوصل والفصل، بين المطلق الأيديولوجي الإيماني، الذي هو القرآن والسنة، وبين الاجتماع السياسي، القائم على التحقيب التاريخي، والظرفية، وتقطيع الزمن.

والمرارة، التي تؤلف عصبية الكتابة عند الصادق النيهوم، متأتية أصلاً من السياسة، لكونها لعبة حياة، حرص الإسلام، من البدايات، على ارتياد حقولها وميادينها. نعني بالسياسة، هنا، لا بما هي تأويل لحدث سياسي محكوم بشروط اللحظة الطارئة المنتهية، وإنما بما هي توثيق للحادث التاريخي، الذي يطوي في داخله زمناً سياسياً متكاملاً. مبعث المرارة متأتٍ أيضاً من قدرة النفاق السلطوي على حرف النص الديني عن مقاصده الأصلية. فتكون النتيجة أن يصير هذا النص، بعد تحريفه، نصاً مقدساً، ومحرماً في الوقت عينه. فهو قد غدا نص سلطة. وأي مس به، هو مس بقيم السلطة وأمنها وديمومتها. لذلك، يكتسب صفة القداسة، لأنه نص ينتمي إلى شريعة ترسخت عميقاً في متون الزمن. ويحمل صفة المحرَّم، كونه يتعلق بضرب من «دسترة» لتأبيد السلطة. عندما يتحول النص الديني إلى قيمة استعمالية في يد السلطة، يفقد قيمته المنزّهة عن الشر. ويغدو، على خلاف ما هو أصلٌ وجوهر، مثابة فسحة «حرية واسعة» لاستنبات الشر وتعميمه.

وهنا، يحكم النيهوم على الدين، الذي لا يضمن العدل للأغلبية في نظام إداري، محدد ببنود الدستور، بأنه لا يستحق اسم الدين. ويضيف: إن ديناً كهذا «لا يستطيع أن يجمع الناس حوله، إلا بوسائل الوعد و الوعيد وغسيل المخ، التي يتولى الفقهاء تطويرها لحساب الإقطاع في حلف شيطاني، ينتحل لنفسه صفة القداسة بالذات. وهي المشكلة التي عانى منها الإسلام، منذ الانقلاب الأموي على الأقل (...) فالإسلام ـ من دون سلطة الأغلبية ـ ليس ديناً، بل جثة دين. إنه مجرَّد توليفة من الوصايا، التي تدعو إلى العدل والخير والصلاح. لكنها وصايا من ورق، مدفونة بين الورق، لا تملك قوة القانون، ولا تستطيع أن تفرض نفسها، إلا بقدْر ما يسخرها الحاكم في خدمة أغراضه الخاصة (...) وقد أفرط الحكام المسلمون في استغلال هذه الظاهرة إعلامياً، من تأسيس جماعات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذين يتولون إجبار المارة على أداء الصلاة، إلى قطع أيدي اللصوص في الميادين، من باب الحرص على تطبيق الشريعة. لكن أحداً من هؤلاء الحكام، لم يؤسس أبداً جماعة لمراقبة بنود الميزانية أو ضمان حرية الصحافة، أو رفع الحصار عن صوت المواطن شبه الأخرس في شهادة واضحة على أن الدين، الذي لا يكفل العدل للأغلبية، يصبح وسيلة لقهر الأغلبية بالذات» (إسلام ضد الإسلام ـ ص ١٤ ـ ١٥).

إن أسئلة النهضة، التي آلت إليها مطارحات النيهوم، هي إذاً أسئلة سياسية اجتماعية بامتياز. فهو انبرى إلى توظيف الانحرافات التاريخية في الاجتماع السياسي الإسلامي، لكي يبلور أطروحاته في شأن السلطة والمجتمع والشريعة. ويكشف التحليل النقدي لتلك الأطروحات عن أنها تنتمي إلى تيار، تمتد جذوره عميقاً في تاريخ الشرق العربي الإسلامي. عنينا تيار الإصلاح الديني، الذي وقفنا على حيويته المشهودة خلال ما عرف بعصر النهضة. لم يزد النيهوم على ما جاءنا به نهضويون من هذا العصر، إن لجهة نقد الانحراف في الشريعة

الصادق النيهوم
أسير
السماء والأرض

والفقه الإسلاميين، أو لجهة نقد السياسة والسلطة والمجتمع. فليست مفاجئة لديه الدعوة إلى التجديد الإسلامي، إنطلاقاً من نافذة الإصلاح الديني. حتى إن النصوص التالية على الأفغاني وعبده والكواكبي والمازني، وفي مرحلة لاحقة تلك التي تلت تجربة سيد قطب وعلي عبد الرازق وأبو الأعلى المودودي وعلي شريعتي وسواهم، كانت في حقيقتها، نصوصاً على النص التأسيسي النهضوي. كل ما في الأمر أن إشارات استفهام إضافية، وضعها البعض بسبب من إخفاق فكر النهضة وفشله في التحول إلى نمط حياة، في السياسة والثقافة والاجتماع وعلاقات الإنتاج.

تجربة الأفغاني، كمصلح إسلامي كبير (١٨٣٩ - ١٨٩٧)، تبدو نموذجية على هذا المستوى. ولقد كان مثيراً للاهتمام أن نجد كتاباً غربيين، يقرون للأفغاني صفة الأب الروحي لكل من النزعة القومية الإسلامية والنزعة القومية العربية. أي الأب الروحي للشكلين الديني والإثني من النزوع القومي. والكاتبة الأميركية. ن. كيدي حين أصدرت كتابها اللافت: «رد إسلامي على الأمبريالية»، كانت تدوّن فعلاً لهذا الإقرار، لا سيما لجهة تميز الأفغاني بإبراز التضاد بين الإسلام والغرب في جانب، ودعوته إلى استعارة العلم وأشكال التنظيم السياسي والاجتماعي من الغرب عينه، لمقارعته في جانب آخر.

وبكلمة، فإن الإصلاح الداخلي للأفغاني، أكان فكرياً أم سياسياً أم اجتماعياً، يتوخى وظيفة خارجية: التصدي للغرب المستعمر. وبمعنى من المعاني، شكّل الكواكبي استمراراً للأفغاني وكذلك معظم الظواهر الفكرية في تلك الفترة، لناحية تحكيم العقل والإصلاح والنزعة الدستورية، وإن كانوا يختلفون معه في ميدان النزعة القومية، حيث الكواكبي، مثلاً، يشدّد على البُعد العربي أولاً، ويضعه في مواجهة العثمانيين ثانياً.

القرآن للجميع

ولئن تركزت أطروحات النيهوم على البُعد الداخلي لظواهر الاختلال في المجتمعات العربية الإسلامية، فهذا لا يعني أن ثمة انفصالاً عن البُعد الخارجي. وتوحي قراءة هذه الأطروحات بالاتصال العضوي داخل ثنائية التأخر والهيمنة الاستعمارية وتؤدي اتجاهات النص وتوجيهاته، عند الصادق النيهوم، إلى توكيد كونها توسطات جدلية بين إشكاليات التأخر والتقدم وأسئلتها المثارة.



استفاد النيهوم من مزية القرآن الرائعة كخطاب لا يحدّه حد

صحيح أن للكاتب نهضويته المخصوصة. وهو حاول، من خلال أعماله، أن يرسي منهاجية منفردة في طرق معالجة قضايا العصر. إلا أنه لم ينأ، ولو قليلاً عن الهمّ، الذي حكم تيار النهضة على امتداد قرن كامل. وهنا، نسأل عما أضافه النيهوم، في الصعيد النظري، إلى مسائل التحكم والسلطة والديموقراطية و(الشورى) على ما سبق وقدمه، مثالاً لا حصراً، المفكر الإسلامي الشيخ علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم»: «الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارضها المسلمون، وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة، من عزٍّ وقوة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية (. . .) ولا شيء في الدين، يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى، في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق، الذي ذلوا واستكانوا إليه، أو أن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، أو أمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم».

لقد أفاد النيهوم من إنجازات التنوير الإسلامي المعاصر. وفي هذا المعنى، فإن نصه الانتقادي جاء بمثابة حركة في سيرورة لم تنتهِ. وهي، على الأكيد، لن تنتهي في زمن منظور، ما دام الدوران الحضاري للأمة، على حاله، سابحاً في الفراغ. وأكثر من ذلك، ففي التأويل القرآني ما يفضي إلى أن مخاطبات القرآن «ليست موجهة إلى شخص الحاكم، أو أعضاء مجلس الشورى، أو نواب الأمة، أو أهل الحل والعقد، وإنما إلى جميع المواطنين من دون استثناء، بغض النظر عن موقع المواطن أو لونه أو طائفته. فالشورى في شرع الإسلام، ليست «فرض كفاءة» فقط، بمعنى أن يتولاها النواب كفاية عن بقية الأمة بل هي «فرض عين». أي فريضة يلتزم بأدائها كل مواطن شخصياً».

ومن دون أدنى شك، فإنه من حسن طالع الأمة، أن الخطاب القرآني هو خطاب لا يحدُّه حدٌّ، ولا انتهاء لتأويله. ولذا، فهو مفتوح على اللاّمتناهي الاجتهادي. فيما لا نجد فيه ما يمكن أن نسميه «النموذج المعين للاقتداء»، أي أنه خلا من نموذج سلطة عيانية محددة بدستور، أو نظام سياسي اجتماعي محدّد، يمكن أن يؤلفا مثالاً غير قابل للنقض أو التعديل.

وربما لهذا السبب، تولدت إشكالية العلاقة بين التفسير والتأويل. إذ الفارق بين الاصطلاحين جوهري، ومع ذلك يبقى النص القرآني، وكذلك السنة النبوية أيضاً، يحملان صفة اللاّمتناهي التفسيري واللامتناهي التأويلي، بما يتعدى اللغة إلى المعنى. ولقد رأينا كيف أقبل على القرآن شيوخ الشريعة والفقه واللغة بالهمة نفسها التي أقبل فيها شيوخ

العرفان الصوفي وأهل الكشف، وإن اختلفت دوافع همة كل منهم ومنابعها ومسالكها.

ولست إخال الصادق النيهوم، وهو المتخصص بالأديان المقارنة، غير مستفيدٍ من تلك المزيَّة الرائعة للخطاب القرآني. على العكس، فقد مكنته القراءة التأويلية اللامتناهية للقرآن، من كسر احتكار المرجعيات السياسية والدينية للخطاب القرآني. لكن السؤال الذي ينتصب، في هذه الحالة، هو الدرجة التي أفاد منها النيهوم من «اللامتناهي القرآني» لأجل بلورة منهاجيته النقدية. من دون أن يؤثر الأمر في التوازن الدقيق بين البعد المطلق للإسلام، متجلياً في القرآن والسنة، وبين البعد النسبي التاريخي لبدء الدعوة الإسلامية، ثم استهلال سيرورة بناء وقيام المجتمع والدولة الإسلاميين؟

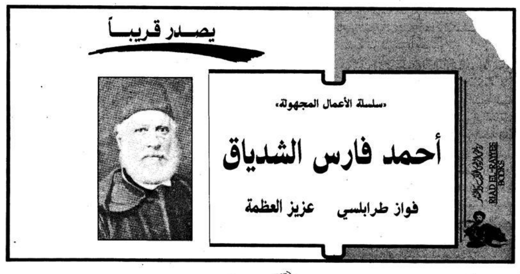
تلخيص خطاب النهضة

نسجل ابتداءً، أن مشروع النيهوم لم يرم، في الغالب، إلى ثورة فقهية فلسفية في الشرع الإسلامي. لو فعل ذلك، لكان دخل معركة، لا نحسب أنها كانت ستثير ما أثارته مقالاته المجموعة في الكتب الثلاثة: «صوت الناس ـ الإسلام في الأسر ـ إسلام ضد الإسلام». ذلك أنها مادة لمعركة خاطفة، أكثر مما هي مشروع حرب طويلة الأمد. وقد يكون هذا هو الفارق الكيفي بينها وبين مشاريع فكرية موازية لمفكرين مثل الجزائري محمد أركون والمغربي محمد عابد الجابري والسوري الطيب تيزيني واللبناني حسين مروة وسواهم. فهؤلاء اجتهدوا في دائرة التراث، ليتحركوا من هناك إلى دائرة الحداثة، أو بالعكس. ومنهم من توغّل أكثر في إجراء المقاربات بين الإسلام والغرب وإشكاليات الهوية والآخر، مثل محمد أركون، معتمداً منهاجيات ما بعد الحداثة. تلك التي راجت في أوروبا خلال العقدين الأخيرين، ورمت أساساً إلى تفكيك الظواهر، كضرورة لا بد منها، لمعرفتها وإعادة تركيبها من جديد.

مشروع الصادق النيهوم، غلبت عليه المباشرة. فهو ابتدأ من حيث لم ينتهِ غيره بعد، من إظهار مادة مشروعه الفكري أو الفلسفي. لقد التقط النيهوم الخلاصات الرئيسة في محاولات النهضويين على امتداد قرن كامل، لا سيما المحاولات النقدية للشريعة والفقه وفلسفات الحكم. وسنلاحظ كيف أن كتاباته، تموضعت في منطقة السياسة، أو بمعنى أدق في منطقة الثقافة السياسية المباشرة. هنا يَظْهرُ الكاتبُ كداعية أكثر من كونه منظِّراً أيديولوجياً تجريدياً. والمنطق الداخلي لكتاباته، يكشف عن دينامية ذات بداية وسياق ونهاية. البداية في الاحتجاج على حال التخلّع المجتمعي، الذي يعيشه العالم العربي والإسلامي؛ وإصرار الأيديولوجيا السائدة على استغلال الشريعة والقيم الدينية لترسيخ سلطانها وسيادتها. لقد نشأ من هذه البداية سياق سجالي، غايته إثارة سؤال المحرم. ثم بلورته. ثم وضعه قيد التداول بين النخب. ثم على مستوى الجمهور الواسع.

نقرأ في مقدمة «إسلام ضد الإسلام» ما يؤلف خلاصة الدعوة لدى النيهوم، حين يدعو إلى تأسيس ما يسميه (حزب الجامع) يقول: ما دمنا ملتزمين بجدية الحوار، حول القضايا الجادة على الأقل، فلا بد أن نرى، أن الإسلام لا يملك وسيلة إدارية لأداء أهم فرائضه سوى لقاء يوم الجمعة وحده فقط، لا غير (...) هذا اللقاء سرقة الفقه لحساب الإقطاع، وأحاله

الصادق النيهوم
أسير
السماء والأرض



من اجتماع إداري موجَّه للإشراف على أداة الحكم، إلى قداس للصلاة والوعظ، يجتمع فيه المواطنون لكي لا يتكلموا. وهو انقلاب متعمَّد ومعلن ومستمر، تسانده قوى منظمة جبارة، قد لا يستقيم لنا سبيل الخروج منه، إلاَّ بجهد جماعي طويل النفس له القدرة على تحقيق المعجزات. ويبين النيهوم أن الخطوة العملية لتحقيق هذا الجهد، لا بد أن تتمثل في تأسيس حزب الجامع، الذي سيتوجه إلى تطوير لقاء يوم الجمعة من مناسبة للصلاة والوعظ إلى مؤتمر للديموقراطية المباشرة على مستوى القاعدة، ويمتلك بذلك أوسع وأفضل برنامج سياسي عرفه العرب طوال تاريخهم بأسره.

تفكيك وتركيب

ربما كانت مزية الكاتب أنه فكَّك عناصر الثقافة السائدة وحاول تركيبها على طريقته. فيما يؤخذ على عدد من المفكرين العرب، ومنهم على الأخص محمد أركون، أنه قطع مسافة طويلة في عمليات التفكيك الثقافي والفكري للتراث من دون أن ينتقل إلى طور إعادة تركيبه. لكن مأخذاً كهذا، يبدو على الأقل ضمن ظروف معينة، إذ لا يلبث حاملوه أن يسقطوا في عيب الأيديولوجيا. فلطالما سقط مثقفون عرب كبار بنتيجة رؤية الأمور من زاوية تشهياتهم ورغباتهم وأهوائهم. لكن أسئلة من مثل التي يطرحها أركون ستعوِّض من النقص الذي يسبِّبُهُ المضي في رحلة تفكيك التراث. فالأسئلة، على ما نعلم، هي نصف اكتشاف الحقائق المعرفية، بل تكاد تؤلف مستهل حل المعضلة التاريخية المقصودة. في آخر أعماله (الإسلام - أوروبا والغرب) صاغ محمد أركون أسئلة لا يستهان بأهميتها وخطورتها. وهي من نوع: كيف يمكن إدخال العلمنة إلى ساحة الإسلام من خلال التفاعل الداخلي والصريح مع التجربة الثقافية والتاريخية للدين الإسلامي؟ بمعنى آخر: كيف يمكن أسلمة العلمنة أو علمنة الإسلام؟ كيف يمكن أن نقيم المصالحة بين القيم الروحية والثقافية العالية للدين الإسلامي وبين قيم الحداثة العالمية؟ ما هو الإسلام الليبرالي الذي يحرص أركون على بلورة مشروعه الفكري على أساسه؟ وأخيراً هل صحيح أن الإسلام ضد العلمنة جذرياً كما يتوهم الغربيون والمسلمون التقليديون في آن معاً؟

الحكيم هو من يطرح الأسئلة الصحيحة لا من يأتي بالأجوبة الجاهزة

لو ألقى النيهوم هذه الأسئلة. أو اكتفى بمثلها على أبعد احتمال، لكان وفَّر على نفسه عبئاً أيديولوجياً كبيراً. ولكان أكثر حكمة وإدراكاً لتبعات هذا العبء ومدى إمكانياته الموضوعية في التطبيق. فالحكيم هو من يطرح الأسئلة الصحيحة، لا من يأتي بالأجوبة الجاهزة، ولو كانت صحيحة، بحسب تأويلية كلود ليفي شتراوس. والظاهر أن تشييد عمارات أجوبة، عبر الدخول في عالم اليقينيات السياسية، هو أمرٌ يحتمل طائفة ضاجَّةً بالأوهام، خصوصاً في ظل عالم متغيِّر متحوِّل، لم يرسُ على نظام بعد. وربما لن يرسو على أي نظام يضبط إيقاعات عالم الألف الثالث الميلادي.

إن «حزب الجامع»، الذي يمنحه النيهوم راهنية التطبيق، باعتباره المدخل إلى حسم سؤال النهضة، هو حزب أيديولوجي سيبقى محلقاً في فضاء العام. فالمواصفات التي يعطيها «الداعية» لهذا الحزب، لا تلحظ دينامية الفعالية وتقنياتها. إذ الحزب الفعَّال هو ذاك المحدَّد بأجهزته وأطره وشعاراته وأطروحاته الآنية والمتوسطة والبعيدة، وتالياً، ذاك الذي ينشد الفعالية في المجتمع السياسي بما ينتهي إلى الإمساك بنواحي المجتمع والسلطة.

الصفة الأولى لـ «حزب الجامع»، كما يبينها النيهوم، أن جميع خلاياه قد تأسست فعلاً، واكتمل تعدادها بالملايين (...) وهي لا تحتاج إلى استدعاء، لأنها في حالة انعقاد دائم كل أسبوع من كل شهر من كل سنة (يقصد يوم الجمعة وصلاة الجماعة).

الصفة الثانية: أنه حزب لا يحكم، بل يدعو إلى تحكيم الأمة عن طريق حفظ التوازن بين جميع مصالحها.

الصفة الثالثة: أنه حزب غير فقهي بل إسلامي، على اعتبار أن الإسلام شريعة لا تعترف بسلطة الكهنة أو الأحبار أو الفقهاء.

هذي هي مواصفات «حزب الجامع» التي يعينها النيهوم والذي، بحسب قوله، «يستطيع أن يعيد للإسلام وجهه الجميل لينقذه من عبودية التاريخ والفلسفة. ويكسب المعركة ضد الإقطاع والأصولية، ويمنح أمتنا أول تنظيم سياسي قادر على ضمان صوت المواطن شرعاً وعملياً».

ليست من شك في أن توليفاً «فانتازياً» كهذا، إنما يدخل في قلق مزمن حطَّ في وعي الأنتليجنسيا العربية الإسلامية حين لم يجد حلوله الناجزة. عنينا قلق بلورة خصائص القيادة السياسية في مجتمعاتنا. إن هذه المهمة ستظل مبعث قلق إلى أمد طويل وغير منظور. ما دام جدل الهيمنة والاستتباع هو السمة الغالبة لحال الأمة في زمن التحولات الكبرى.

ولكنْ، هل ثمة جدوى من أطروحات النيهوم ومطارحاته؟ هذا ما لا يجوز إنكاره بحال من الأحوال. إن الجرأة على الكلام في زمن صار فيه كلام الاختلاف مغامرة لا تُحمد هي مثابة فعل نادر. إنها تمنح النُخب شحنة إضافية من الاستعداد لنقد الذات ونقد الآخر، وترسخ فيها بين عناصرها «عادة» يستحيل من دونها استئناف الأسئلة المحجوبة. □



مات فكرُ فتنةٍ

ميرفت سيوفي
كاتبة من لبنان

«يا أيُّها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون»[1].

مات الصادق النيهوم، ضجيج كتبه وآرائه ظلَّ أكبر بكثير من ضجيج موته، إذ غالباً ما يموت الناسُ بصمت مطبق.

مات النيهوم في عزِّ المعمعة، وحده اليوم، وبعيداً عن كل جدل وجدال، بعيداً عن الأخذِ والردّ، يبحث ـ إن كان لديه متسع من وقت ـ عن إجابة مقنعة لكلّ ما قدّمت يداه، وفكره.

وحده الصادق النيهوم، في اللحظة التي أغمض فيها عينيَ وجهه، عرفَ الحقيقة.

لطالما آمنت، وما زلت، «أنَّ لحظة الموت هي اللحظة التي تبدأ فيها معرفة الإنسان الحقيقية والكاملة». فكل معارفنا، في ما قبل الموت، معارف ناقصة وشخصية وفرديّة، ومعرفتنا ـ بعد الموت ـ معرفة كاملة للحقيقة، إلا أنها تقرير، لا جدال فيه، إذ إنّه محكوم بـ: «إني أعلم ما لا تعلمون»[2].

هل يسمع الصادق النيهوم اليوم؟ حتى إذا كان يسمع ـ آلاف اللعنات أو الرحمات ـ فإنَّ الله مؤاخذه بما كتبت يداه.

«ما يجادلُ في آياتِ الله إلاّ الذين كفروا فلا يغررْك تقلّبهم في البلاد»[3]. ولا يعدلُ «ضيق صدري» لمصادرة كتبه، إلا تنفسي الصعداء لموتِ هذا الرجل المأزق. وبين هذا وذاك أشباح الفقهاء، تختلطُ بتمزق الأمّة والشرع، إنهم مصرّوزن على مصادرة عقولنا باسم الدين وجبّته التي يرتدونها، وجنّة، يدخلُ إليها من شاؤوا، ومطرود منها من شاؤوا.

أيعقلُ أن فقيهاً واحداً، لم يجرؤ على دحض ما زعم «النيهوم»، أم أنّهم «لا يفقهون»؟ النيهوم، في أصلِ فكره، يرسم في رأسك ألف علامة استفهام؟ ما الذي دفعه؟ ما هذه الوقاحة والجرأة على كتاب الله؟ من أين جاء بإسلامه وجامعه وشريعته؟ أي توراة تلك التي قرأها؟ ما هذا التناقض في قبول آية ورفض أخرى؟

«وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً»[4]. وأي إنكار للنبي، إنكار لسنّته، وحتى إنكار لوجوده هو قفز إلى الوراء. وأي توراة هذه المقامة، في مقابل عدم إقامة للإسلام بل إقامة للشعائر. «قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل»[5]. أي إنكار لآيات القرآن هو من أجل تكذيب الفقهاء؟ أم من أجل محو النبيّ من التوراة والإنجيل؟

«وإذ قال عيسى ابن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدّقاً لما بين يديّ من التوراة ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد»[6].

«الذين يتّبعون الرسول النبي الأميّ الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر»[7]. لماذا إصرار النيهوم على نسبة كل هذا إلى الفقهاء؟ ونصّ القرآن واضح مبين!

النيهوم يرتع في التوراة ويلزمنا حجّتها، ويغمز من قناة القرآن. مات النيهوم وألف علامة استفهام حول فكره، ونسبة هذا الفكر إلى الإسلام. الرجل رحل، في عزِّ معركته، رحل قبل أن يخرج كتابه الأخير إلى النور، وقبل أن تصادر كتبه. لم يكن الحدث مصادرة كتب النيهوم، الحدث موت النيهوم.

ولا صدف في توقيت الله، كتابات النيهوم ليست ضد الفقهاء، بل ضد الإسلام. الموتى، ليس كل الموتى، متاحٌ لهم أن يسمعوا، هناك يبدأ العلم، وينقطع العمل، فأي اعتذارات عليه أن يقدمّها للّه ورسوله؟

مات الرجل، ومات فكرٌ فتنة وقلم فتنة، مات الرجل، وماتت معه نظريّة الجامع.

العزاء لذويه وأصدقائه وقرائه.

النقاشات ماتت. بموت صاحبها. رجل يبتغي الفتنة.

«ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً وكذّب بآياته»[8]. كل الحسابات حسبت، إلا حساب موت النيهوم، حتى حقّ فيه قول الله: «فأخذه الله نكال الآخرة والأولى»[9]. □

الصادق النيهوم أسير السماء والأرض



(١) سورة الأنفال، الآية ٢٧.
(٢) سورة البقرة، الآية ٣٠.
(٣) سورة غافر، الآية ٤.
(٤) سورة الكهف، الآية ٥٤.
(٥) سورة المائدة، الآية ٦٨.
(٦) سورة الصف، الآية ٦.
(٧) سورة الأعراف، الآية ١٥٧.
(٨) سورة الأنعام، الآية ٢١.
(٩) سورة النازعات، الآية ٢٥.

أحكام العبيد

هاني حلاوي
كاتب من لبنان

في هـذا العـالم الإسـلامي، المضـطرب والضائع والمشوش، تبدو قضية الصادق النيهـوم، وكأنها جـزء من يوميـات هـذا العالم، من تشوشه واضطرابه، فضلاً عن الذهاب بعيداً في عملية إلغـاء الآخر بـطرق شتى، بالمصادرة حيناً، وبحز الأعناق ثانياً، وبالفتوى مراراً. وهو تعصب أرعن يرتد علينا بأحكـام سلفية وتعسفيـة، لا تقبل الـطعن، ذهب البعض إليهـا، ودأب الكثيرون على توسلهـا، ربما عن جهل منهم، أو عن قصد من آخرين مجهولين طبعاً، والهدف واحـد لكلا الفريقين: تمزيق الشرائع وتشويه المقدسات.

ماذا يعني الصادق النيهـوم، فكراً وتـوجّهاً واجتهـاداً؟ وأين تقاطعنا معه أو اتفقنا، متنـاً ونصاً واجتهاداً، حتى شعرنـا بأن مصـادرة الصادق النيهـوم، لم تكن مصـادرة لـه، في حيـز من الزمان والمكان، بل مصـادرة لنا في المـطلق، طرحت إشكـالية أولى ودائمة، هي تلك الإشكالية بين بعض الـدين والثقافة؟

وهي إشكـالية سـوف تتقدم بـاستمرار، لتصـادر الثقافـة، عبر الممنوعات والمحرمات، وأيضاً الناس في عقولهم، والمفكرين في إبداعهم، فضلاً عن مصادرتنا كقراء ومثقفين، من خلال قمع كل تجديـد في حركـة الفكر الإسـلامي نفسه، كـما حدث مـع الصادق النيهوم، مثلاً، ومع آخرين سواه، سواء في حياتهم أو في طـروحاتهم، التي أغنـوا بها الفكـر الإسلامي، والتي أطلق فيها بعض مفكرينا، ومن خلالها، مناخـاً جديـداً، وعاصـياً، عله يمنعنا من الذهاب بعيداً، فيـما نحن ذاهبون إليـه، صوت ذلك الماضي السحيق وغيبياته وغيبوبته معاً، وأعني بذلك تلك الطلقة المشعة، التي سمعها الجميع، وآثر البعض أن يمنع عن تلك الطلقة الصوت والصدى.

لم يتقـول الرجـل على الإسـلام. ومع ذلـك، فـإن محـاكم التفتيش، التي قـارعها حيـاً، كـانت جـاهـزة، بـدورهـا، لـلانقضاض عليـه ميتـاً، ولاستصـدار حكم بـإعدامـه، عبر مصـادرة كتبـه. وإذا كـان ثمـة من محـاكم تفتيش في لبنـان، رأت، ولو متأخرة، أن ما كتبه الصادق النيهوم هو افتئات على الـدين، فلأن ذلـك الكـاتب قـارع تلك المحاكم، وخـاصم توجّهاتها، ووقف في وجه دعاتها. وهم نوعان:

نـوع ظاهـر، يتسلح بالسلطة وبـأدواتها وبـأساليب القمـع والمصـادرة. ويروح يغـزو بهذه السلطة دُور النشر والمكتبـات، يصادر، ويمنع، ويقتحم، ويستصـدر القرارات وفق أمـزجة لا تملك أمـرها، عـادة. تجيد سيـاستي الاختبـاء والإلغـاء معـاً،

متخفية خلف سلطة أمية، لا تملك قرارها، خصوصاً تجاه أمور الدين وسطوة بعض رجاله.

ونوع آخر مستتر. يتوسل إلى السلطة بالإرهاب والبطش والتعصب. يضع الحدود، ويستصدر الأحكام وينفذها، ويمنع التواصل بين الحاضر والمستقبل، مستخدماً لقضاء حاجاته وتحقيق أهدافه مصادرة الناس في دينهم وفي حياتهم، حيث يتوجب الأمر؛ والأمر دائماً واجب والسوط دائماً حاضر!

وبين هذين التوجّهين المطعونين في خلفياتها وفي شرعيتها، وضع الصادق النيهوم يده على المفصل والزناد معاً. وحاول، مجتهداً، أن يقدم الإسلام، نصاً وروحاً، كما فهمه، وكما هو فعلاً.

إن الإسلام ليس سلاحاً في يد السلطة، ولا هو أيضاً سكين في يد الخارجين على السلطة وتوجّهاتها، بل هو الدين بيسره وسماحته، وجامعه وتاريخه، وأولاً وأخيراً، بقرآنه. وما كان للإسلام أن يكون كما شاءه الآخرون، على اختلاف مواقفهم، أداة مصادرة هنا، وأداة قمع هناك. لقد قدم الصادق النيهوم الإسلام في كتبه المصادرة، كما كان يجب أن يقدم ويفسر، وكما فهمت أحكامه عند بداية الدعوة إليه «ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً». كان ذلك يوم أتم الله نعمته علينا، وارتضى لنا الإسلام ديناً.

إلى هناك، ذهب الصادق النيهوم، إلى ذلك الزمن البسيط والبريء في آنٍ واحد. ومن تلك المبادىء، إستلهم وأخذ وفسر وقدّم وألغى وشطب. فقد كان يرى أن هناك شوائب وغيبيات وغائيات، وقد علقت بالدين على مر العصور، منذ عصر الخلافة الأموية وما تلاها من حكومات. وأنها جميعاً فسرت الدين كما تهوى، وقصرته على حدود مصالحها ورغباتها، أحلت ما حرمه واستباحت لقاء السلطة، المحرمات. وبالتالي، فإن كثرة ممن أتوا بعد الخلفاء الراشدين، إبتعدوا بالإسلام عن معناه، واستباحوا معانيه، ورسموا له مساراً مختلفاً. وإنه عبر تلك المسيرة الزمنية الطويلة، قد علق بالإسلام الكثير من الأحكام والحدود والأفعال والأقوال، التي لا تمت إلى تعاليمه بصلة. ولقد حاول الصادق النيهوم جاهداً أن ينجو بنا وبالإسلام معاً من تلك المرويات، التي لازمته قصداً وقسراً، فأصبحت عرفاً لدى البعض، وقاعدة لدى البعض الآخر. وأراد، عندما أطلق دعوته للعودة إلى الجامع، الندوة والمنبر، وإلى المسلمين المهتمين بشؤون وشجون هذه الأمة، أن يبعد عنا الضلالة والعجز، وأن يرفع عن أعناقنا سكاكين الإرهاب والتعصب، وأن يقف في وجه حملة السكاكين، الذين يظنون أن من حقهم أن يخمدوا كل تجديد وكل اجتهاد.

وكما في كل أمر تقريباً، في ساعة الصواب أو الاجتهاد، في ساعة الحساب أو العقاب، وجد الصادق النيهوم نفسه، ولو ميتاً، ضحية لما كان قد رفضه في حياته، وبأيدي مسلمين لم يكن يظن لحظة، أنهم سوف يشرعون أحكامهم في وجهه، وفي بلد ـ هو لبنان ـ ظن كثيراً أنه المنبر الوحيد في هذا العالم الإسلامي. والذي منه فقط، يستطيع أن يرفع صوته ويقدم حجته، ويمنع اغتيال إسلامه وإسلام الجميع. وقد يجد الصادق النيهوم عزاءً في آخرته أن هناك كثرة فهمته بحسن القصد كما أراد، واستكانت إليه، سواء حين اتفقت معه أو عارضته، وأن صوته قد وصل إلى كثرة، ولو لم تكن صاحبة قرار، ولا تملك لا سلطة المصادرة ولا حد السكين، إلا أنها قادرة أن تحميه، وأن تصل معه إلى ما أراد لها أن تصل. ولذلك كله حديث آخر، يجب أن يكمله آخرون، ومهمة عاجلة، يجب أن يتقدم لها مفكرون، عسانا نهتدي بالإسلام سبيلاً. وهي مهمة ليست عاجلة فحسب، بل وملحة أيضاً، في وقت يتكاثر علينا فيه الخصوم، من جهة، والمجتهدون، من جهة ثانية، كل يريد بنا شراً، ويتآمر علينا سراً.

ترى هل شعر الصادق النيهوم فعلاً أننا في حاجة إلى تجديد العقل الإسلامي نفسه، فذهب في مقولاته واجتهاداته إلى حيث كان عليه أن لا يذهب، وأن الإسلام اليوم هو إسلام محاصر بمقولات خاسرة، ومهزوم بأهداف الماضي، وأنه واقع في الأسر فعلاً، وأنه إسلام، كما وصفه، ضد الإسلام نفسه؟ إن كثيراً من المقولات، التي يطلقها القراء وكهنة الهيكل وبعض خطباء جوامع الإسلام ومنظري مجالسه، لا تعدو كونها محاولة للالتفاف على الإسلام نفسه وتوجيهه باتجاه الهدف الخطأ والطريق الخطأ، حتى وجد نفسه ملعوناً ومرجوماً في الوقت نفسه.

تلك، بلا شك، ملاحظات أولية واستطرادات مبدئية، ربما لا غنى عنها لتوضيح الصادق النيهوم، مفكراً ومجدداً ومجتهداً، فقد ذهب إلى حيث كان يجب أن يذهب، إلى هذا العالم الإسلامي، حيث تدور رحىً معارك طاحنة، من باكستان إلى أفغانستان، بما في ذلك تركيا والجزائر ومصر، بين المسلمين أنفسهم، كل بحسب اجتهاده وفتواه، في هذا العالم المضطرب، الذي يمتلىء بالأحلام وبالأوهام، والذي أقل ما يقال في وصفه، أنه يصنع بالغيبيات متاريسه، ويتولى بالإرهاب مشاريعه، ويحلل الحاضر بغيبيات الفتاوى وبمقولات الشرائع. ويمضي بهذه السلبية لمواجهة تحديات العصر وما أكثرها. وليس سوى الغرائز محركاً وملهماً لغاياتنا وتحقيق أهدافنا. ولهذا كله نرفع الصوت، لكي نقيم على الصادق النيهوم حدود الله، ونرفض فيه أحكام العبيد. □

الصادق النيهوم
أسير
السماء والأرض



رجل الصدمة

محمد بن راشد الجهوري
كاتب من عمان

«لقد تكفلت حركة الترجمة بتوفير كلمة الديموقراطية في قاموسنا السياسي، وتغييب مفهومها الأصلي في أرض الواقع، إلى حد دعانا إلى أن نصدق بأن ظل الجبل هو الجبل نفسه، وقادنا إلى عادة تسلق الظلال، إنها عادة غير حكيمة، لأنها بديل من نعمة الصعود.

النيهوم: «الإسلام في الأسر».

إننا في حاجة إلى أمثال النيهوم، في حاجة إلى أشخاص لا يرفعون في وجوهنا دائماً سبة تخلفنا، ويلوكون في كتبهم القدح في تاريخنا وحضارتنا، من دون أن يتجرأوا مرة، ويقولوا لنا ماذا نفعل، نحن الذين نوقن أن الأخطاء محيطة بنا، ولكن كيف نتخلص منها؟ لا جواب. وامتناعهم عن طرح حلول أو اقتراح مرتكزات لعمل منتج، عائد في معظمه إلى نظرتهم الاستعلائية إلينا أو لعجز في الابتكار وعدم القدرة على طرح جديد يفارق السائد. إن النيهوم يختلف جذرياً عن هؤلاء. فبجانب أنه يبصرنا بمآسي حاضرنا وأخطاء تاريخنا، إلا أنه يجعلني، أنا المواطن العادي، أشعر باعتزاز بمكنونات حضارتي. فقد كشف النيهوم لي، أنا الشاب، ذخائرها التي غطتها القراءات المطروحة. إن أسلوب الصادق يحدث، في الكثير من أدبياته، نوعاً من الصدمة التي تقودك ـ بل في أحيان عدة تورطك ـ في بحث معرفي جديد في كتبنا المركونة، التي حالت الكتابات ـ المتسمية بالتراثية ـ بيننا وبين العودة إليها للصفات الإطلاقية التي وصفت بها، فإما أن تكون كنزاً مكنوناً، أو حراماً ملعوناً. وفي كلتا الحالتين، كانت الكتابات التراثية، تحول بيننا وبين العودة إلى هذه الكتب التي يعود إليها النيهوم، ليفاجئنا بأنه استخرج منها دلائل قرائية غريبة علينا، تحيط بنا فتدفعنا ـ في بحثنا عن حد أدنى من يقين ـ إلى أن ننكب على ما قرأ هو، لنجيب عن سؤالنا الشاغل: كيف يقول هذا؟ ونخرج أخيراً مؤازرين لطرحه حيناً، ومعارضينه أحياناً. ونرى في حالات أخرى، أنه حمّل النص ما لا يحتمل. وفي كل الحالات، نكون سعداء لأننا وجدنا من يميط غبار الأيام عن أسَّي الحضارة: التراث الحقيقي أولاً، والعقل النقدي أولاً وثانياً. هذا العقل الذي غيّب طوال عدة قرون، وحورب بتهمة الإلحاد والزندقة وبسبة (الخوارج)، أو بالاستشراقية (في العصر الحديث).

وأود أن أشير هنا إلى أنني لن أناقش مجمل القضايا التي أثارها النيهوم، والممتدة على مساحة كبيرة من التاريخ والفقه والأدب والسياسة واللغات والرياضة، بل سوف أقتصر على

طرح رؤية النيهوم إلى المشكل الهائل الذي ندور حوله: أين وقع الخلل في مسيرتنا الحضارية؟ ورؤيته إلى منهج الخروج.

يطرح النيهوم إشكالية الدولة في التاريخ الإسلامي، من خلال بنيتها الأموية، أي المؤكدة على الملك العضوض، بعيداً عن منهجية الإسلام في الحاكمية، مصوراً الدور الذي لعبه الفقهاء في خلق توليفة، تحمل قشرة الإسلام وتركل كل مبادئه، تمثلت هذه الصيغة في ثلاثة شروط، سوف نطرحها هنا في استقراء لاستمرارية دولة بني أمية حتى يومنا.

الشرط الأول: أن تكون صيغة مطوعة للتعايش مع حكم الفرد. ونؤكد أن أياً منا، لو نظر إلى تاريخه وحاضره، بحثاً عن هذه الصيغة، لن ترتد إليه بصيرته خائبة.

الشرط الثاني: أن تكون صيغة لا تعترف بمسؤولية الناس عن شؤون الحكم. والمصيبة أن هذه النغمة، رغم استمراريتها طوال تاريخنا، إرتفع صوتها كثيراً في الشهور القليلة الماضية، حيث يمكننا أن نتابع تصريحات ابن جبير (رئيس «مجلس الشورى» السعودي) عن تفويض الأمور إلى ولي الأمر، و«نحن لسنا سوى مؤتمرين بأمره». وتكتمل المهزلة بالتدبيجات التي يخرج بها ابن باز عن وجوب إطاعة ولي الأمر، وأن «الواجب عند ظهور المنكرات إنكارها بالأسلوب الشرعي، وبيان الأدلة الشرعية من غير عنف، ولا إنكار باليد إلا لمن تخوله الدولة ذلك»، مسخراً في ذلك ما يقول أنه حديث يروى عن النبي: «من رأى من أميره شيئاً من معصية الله، فليكره ما يأتي من معصية الله ولا ينزعن يداً من طاعة». وأعتقد أنه لا يوجد تفويض أعلى من هذا، إلا أن ينزل الرب نفسه ليستوي على مقاعدنا السلطوية، فيحدث آنئذ الحلول التام بين معصية الرب ومعصية الملك.

الشرط الثالث: أن تكون صيغة قادرة على إرضاء ضمير الفرد، بغض النظر عما يحدث للجماعة. وقد أنتجت ثقافتنا الكثير مما يعمم هذه الصيغة، يمكنك أن ترصده في كتب التاريخ والأدب، كما يمكنك أن تجده في أحاديث الناس وأمثالهم (منه في عمان: إذا سلمت ناقتي ما عليَّ من رفاقتي «بمعنى رفاقي») وأيضاً تجدها مجسمة بقوة في سلوكيات «المسلمين».

لقد أدى هذا إلى تغييب حقيقي لصورة المسلم، المستمدة من أصول النص، لتتحول إلى مجرد «كليشه»، تخيله الفقهاء، وعملوا جادين على خلقه، حتى أصبحت المسافة نائية بين الأصل والصورة. وأتاح هذا للسلطة ـ في كل البلاد التي يقال لها بلاد المسلمين ـ أن تمسك بالرباط المعقود في عنق كل مواطن، لتقوده وتوجهه بحسب النمط الذي ترتئيه. فتارة تشغله بقضايا الجبرية والاختيارية. وتارة بقضية خلق القرآن من عدمه. وتارة ثالثة بمخاطر الإلحاد أو الشيوعية، وضرورة رص الصفوف لدرء الخطر، إلى آخر القائمة الهادفة إلى تضييع الجهد الذي كانت مقاومة السلطة أولى به.

ماذا عن الحاضر؟

يقرر النيهوم أن المسلم، الذي صنعه فقهاء بني أمية، ما زال يعيش حتى الآن بين ظهرانينا. ويفسر النيهوم الحالة العربية من خلال الرؤية التالية، والتي سوف أنقل نصها كاملاً، لأهميتها: «إن العرب يعايشون تجربة حضارية أشبه بالكارثة، في ثلاثة جوانب على الأقل: فمن جهة، لا يفتقر العرب إلى إرادة ديموقراطية فحسب، بل يفتقرون إلى لغة النظام الديموقراطي نفسه. إنهم يترجمون عن الغرب مصطلحات مثل: «برلمان، ومعارضة، ومحكمة عليا، ودستور، وأحزاب»، لكن هذه المفردات الرأسمالية لا ترد أصلاً في قاموس القرآن، الذي يعتمده العرب مصدراً للتشريع. من جهة أخرى، لا يكف العرب عن القول بأن القرآن هو دستور العدل الإلهي الشامل، وأن كل دستور سواه مجرد قانون وضعي ناقص، لكن أحداً لا يهمه أن يلاحظ مدى العجز عن تحقيق العدالة عملياً، منذ أربعة عشر قرناً حتى الآن، فالخطة المعمول بها في تفسير هذا الدستور، تقوم على تمجيد نصوصه، وليس على تطبيقه في نظام إداري محدد. من جهة ثالثة، لا يعاني العرب من غياب العدل وحده، بل يعانون أساساً من غياب الوعي، فالإسلام الذي ورثوه، إسلام كهنوتي، يرتكز على أداء الطقوس، ويعتمد على منطق المعجزة والخرافة، وينطلق من مبدأ رباني مؤداه أن حياة الإنسان الحقيقية، تبدأ فقط بعد أن يموت، وهذا يتعارض مع جوهر الإسلام».

إن النيهوم يفجعنا، نحن الصارخين بضرورة خلق «دولة مؤسسات»، تستطيع أن تجذر الفكر الديموقراطي في أعماق المجتمع، وتزيل العوائق المصطنعة بيننا وبينه، بحيث يمكن من خلال هذا النسق، حماية بنية الدولة من تدخل العسكر، وتحد من نزعات مراكز القوى، وتتيح لكل مواطن أن يخلق لنفسه الفرصة التي تناسب قدراته. في معمعة كل هذا، يأتي النيهوم ليقرر أن الديموقراطية مصطلح رأسمالي، لن يجدي في مجتمعاتنا، وأن ضوابط هذا النظام لا تنفع، إلا في البلدان الغنية، التي عايشت تجربة الثورة على الكنيسة، ونظمت الحملات الاستعمارية، «وتوطدت فيها سلطة رأس المال بمثابة بديل شرعي من سلطة المؤسسة الدينية والإقطاع معاً».

إن النيهوم هنا، بالفعل، يقدم تنظيراً حقيقياً ومبسطاً



لإشكالية التجارب الديموقراطية في العالم الثالث، حيث تدور التساؤلات عن عجز تجربة الأحزاب في السودان عن مواجهة انقلابات العسكر الدورية؟ وعن الكيفية التي استطاعت بواسطتها حكومة البحرين أن تلغي المجلس المنتخب، من دون أن يستطيع الشعب أن يجبرها على احترام صوته؟ وكيف تستطيع حكومة سعد الصباح أن تحجم الإطار النيابي، في الشكل الذي ترتئيه، في الوقت الذي يناسبها؟ وكيف رأى فوجيموري أن وقف الفساد، لا يتم إلا بإلغاء كونغرس بيرو؟ وأمثلة عديدة من مهازل الديموقراطية في العالم الثالث التي تفتقر إلى الترسانة التي يمكن أن تحميها ـ لو وجدت ـ والمتمثلة في حاجة الشعب. وبعبارة أخرى، في نظرة الشعب إليها، على أنها من أسس استمرار حياته بشكلها المنطقي.

إن التجربة الديموقراطية العربية فاشلة، لأنها تحمل في ذاتها بذرة فشلها. فهي منزوعة من أصلها، تأتي إلى ثقافة تفتقر إلى هامش حقوقي بسيط وأساسي لأي ممارسة ديموقراطية، وتغيّب حقوقاً إنسانية، لم تعد موضوعاً للجدل في كل البقاع. إنها ديموقراطية انتقائية، لا تنفع «إلا إذا كان المواطن هو الجندي ورجل الدين». ومن هنا يرى النيهوم استحالة تحول الديموقراطية في العالم العربي إلى جزئية من جزئيات التكوين الاجتماعي والمعيشي. وسوف تظل «مجرد كلام غير ضروري، بين ناس غير ضروريين، لا أحد يريد أن يسترضيهم، ولا أحد يهمه أمرهم، وليس لهم صوت، وليس لصوتهم ثمن».

البديل

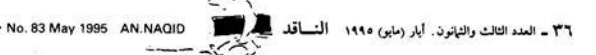
إن النيهوم لا يتركنا في يأسنا من عدم قدرتنا على أن نكون ديموقراطيين ـ حسب رؤيته ـ بل يقدم لنا حلاً يتوافق معنا كعرب مسلمين، ويقره كمرجع لعقليتنا الجمعية ومنظم لعلاقتنا بتجارب الآخرين. فـ«كل كلمة نبحث عنها في مصطلحات الغرب، تكلمنا يومياً من الجامع». ولكي لا نعبس في وجهه، فالمساجد مفتوحة أمامنا كل يوم، ولم نجد فيها يوماً، حلاً لمشكل بسيط يحذرنا من الخلط بين المفهومين. فالمسجد إطار مكاني تعبدي، عرفته كل الحضارات السابقة للإسلام. أما الجامع، فهو إبداع إسلامي، لأنه «تطبيق لمبدأ المسؤولية الشخصية، الذي حتم إلغاء كل وسيط بين الإنسان وبين خالقه». وهذا النظام متأسس على مبدأ السلطة الشعبية، المجبولة على التجمع، وملتزم بالمساواة بين الأديان والألوان والأنساب. ويفصّل النيهوم الكيفية التي أطر من خلالها الرسول نظام الجامع: «فقد اعتمد الرسول مبدأ الحوار السياسي ببند صريح في نص الشريعة، وأعلن للناس أن أفضل الجهاد عند الله كلمة حق عند سلطان ظالم، وألزمهم بمبدأ الجدال بالحسنى، وعلمهم جميع الشروط المطلوبة لأداء الحوار الجاد، من وجوب خفض الصوت إلى تحريم الغمز واللمز والتنابذ بالألقاب». إذاً فالقرآن وضع لنا نهجاً تحاكمياً فريداً يفترق عن المؤسسات القائمة في أنه دوري، يعقد كل جمعة، وهو عام لا تحضره النخبة فقط، أو من ينوب عن الشعب، بل هو حشد الجميع، ومنفلت من المحسوبية والنفاق، لقدسية كلمة الحق الصريحة، وبعيد عن الديماغوجية، لسيادة مبدأ الجدال العقلاني القائم على احترام الآخر. ويكون كل الحضور واضعين نصب أعينهم أن عين الله ترقبهم فينسلخون من نوازع الإنسانية البهيمية ليسموا كحاملي رسالة جاءت لتخرج الناس من الظلمات إلى النور.

ولكن أين هو يوم الجمعة هذا؟ وأين هو الجامع الذي يحدثنا عنه؟ يقر النيهوم أن الجامع، لم تعرفه ثقافتنا العربية أبداً، لأنه «انتهى قبل أن يولد، وتركها تنمو في المساجد، لكي تصبح نصف ثقافة. لغتها تقول شيئاً، وواقعها يقول شيئاً آخر».

ويخلص النيهوم إذاً إلى أن نظام الجامع هو نقطة الارتكاز، التي يجب أن نستند إليها إذا أردنا الخلاص.

إن قارىء النيهوم، يدرك أنه صنف من المفكرين، الذين أعطوا العقل مكانته الحقة في رؤيتهم إلى العالم. إنه عقلية من الصعب عليها أن تمالىء وتساير الخطأ، مهما كان مصدره، إنه من ذلك النوع من المثقفين، الذين يصفهم غرامشي بأنهم حتى لو كانوا مقيدين بالنظام الاجتماعي القائم، إلا أنهم لا يعملون البتة على إعادة إنتاج ذلك النظام. وما يقومون به، ولو بصورة غير معلنة، هو زرع بذور المقاومة والاحتجاج. من خلال هذه الزاوية، يمكننا أن نفهم أبعاد موقف النيهوم، الذي لم يشارك الجماعات الأصولية في أطروحاتها الخالصة، فهو مثلها يؤمن بأن الحل في العودة إلى الجذور، ولكنه لا يقدم، مثلها، قراءة نقلية، تثمن المعرفة، بحسب القدرة على حفظها في الذاكرة، بل ما يقوم به النيهوم هو تقديم الوجه الآخر من المعرفة الإسلامية، إنه لا يأبه بتاتاً بأن يعلن أنه يجب التخلص مما يتعارف عليه بعلم السنة، لأن فقهاء المسلمين، تم لهم من خلال هذا العلم، أن يكرروا «بابوية الفهم» كما عرفت في الديانتين اليهودية والنصرانية. وفوق ذلك، يطرح النيهوم النقاط التي قدمها لنا فقهاؤنا، على أنها حق مطلق، لكونها تفسيراً لآيات القرآن، فينسف النيهوم كل هذا، من خلال عرضه على العقل وإحداثيات التاريخ المدون والحفري، ويصل إلى نتائج تخالف ما يجترونه كل يوم. وغير ذلك من القضايا، التي تجعل القارىء للنيهوم، يتساءل: من يمتلك من هؤلاء الفهم الأصح للإسلام؟





وفي سبيل تقديم توعية راشدة بالبنيان الفكري الهزيل للحركات المتأسلمة، يفتح النيهوم أبصارنا إلى أن هذه الحركات، لم تقدم أي شيء جدي، يتجاوز حجاب المرأة والاختلاط وطول اللحية، مع ضمور حقيقي في نمطية السيطرة على الحاضر، بل ما يحدث هو انهزام لصدمة الواقع الكالح، وتعويضه بمجسمات مستهلكة، تفتقد أدنى درجات المصداقية، من منظور العقل والنص الحقيقي للتشريع. وفي تلخيص لآرائه في أفكار المتأسلمين، فإن النيهوم لا يرى فيها إلا «استخدام وسائل المسرح لاختلاق حاضر من ماضي، فيرتدي المواطن ثياب القرن السابع ويطلق لحيته، ويلوي لسانه بلهجة بني أسد، ويذهب للعيش في عصر عمر بن الخطاب، متعمداً أن يدس امرأته تحت اللحاف، لكي لا يفوته شيء من تفاصيل الديكور.

لماذا «لكن..»؟

لم يكتمل مشروع النيهوم لطرح نظرية الحاكمية في الإسلام، والتي يقيمها على أساس الحكم الشعبي، أو نظام الجامع. ولا أدري مدى العلاقة بين طرح النيهوم «الشعبي»، وبين ما نسمع عنه في ليبيا من حكم المؤسسات الشعبية! في كل الأحوال، لا أعتقد أن أفكار النيهوم، عندما تطبق، تصبح بالشكل الموجود في ليبيا. ولكن لماذا لا تكون هذه الصيغة الليبية تحريفاً أيضاً، ولكن لنظرية النيهوم هذه المرة؟

ظلت آراء النيهوم عمومية. ولم تسعَ لأن تكون نظرية متكاملة في العالمية، فظلت أشبه ما تكون بطرقات متفرقة، تتناثر في جهات شتى من التراث والواقع، ولكنها ليست متوالية وموحدة، بحيث يمكنها أن تشكل المادة على الهيئة التي ترى أنها هكذا يجب أن تكون. لقد ظلت آراء النيهوم أشبه بالشعارات، التي ترفعها الجماعات الإسلامية: «الإسلام هو الحل»، وخالفها النيهوم قليلاً بشعاره «الجامع هو الحل»، من دون أن يوضح لنا كيف نضمن تمكّن المواطن العادي من قول ما يريد، من دون أن يسرق صوته مرة أخرى أمويون جدد. هل يفترض النيهوم أن جنساً آخر سوف يأتي لتطبق فيه نظام الجامع؟ لا أعتقد أنه كان يحلم بهذا. قد تكون كتابته في دورية، من أسباب عمومية آرائه في المجال المطروق، وذلك لسعاه في التواصل مع الجميع، وخاصة العادي. وهذا فرض عليه أن يوزع نظراته على كم هائل، من مادة التراث ومفارقات الحاضر، مقدماً في ذلك نظرات جديدة، قد نضمها تحت إطار عام، ولكن لا نستطيع أن نقيم عليها نسقاً فكرياً تراثياً، لأن هناك لَبِنات كثيرة، تظل مفقودة في أساس النظرية، في حاجة إلى جهد كثير من تلامذة النيهوم ومريديه، الذين يمكنهم أن يتجذروا ويخرجوا بمنهجية متكاملة، أو على الأقل، قادرة على مواجهة بشاعة الواقع، الذي تصطدم به النظريات دوماً.

ثم إن النيهوم، لا يرى قضية تحرير المرأة وإعطاء الطفل والمراهق والعجوز حقوقهم، ذات أهمية، إلا إذا جاءت لاحقة لتحرير الإدارة أولاً. وهذا يتوافق مع نوعية فكر النيهوم، ولكنه يحيلنا، بلا شك، إلى الإشكالية المعروفة «الدجاجة أم البيضة أولاً؟».

ونرى أن النيهوم، يقتصر في أدبياته على استخدام مصطلح العالم العربي والعرب، من دون تطرق مباشر إلى المسلمين المشكلين لدول وجمهوريات عدة، علماً أن المسلمين العرب، لا يشكلون أكثر من ٢٠٪ من المسلمين عامة. ويتناسى النيهوم تجارب هؤلاء المسلمين في الحاكمية، سواء كانت الديموقراطية الغربية الحرفية، المصطبغة بالطابع الآسيوي (ماليزيا) نموذجاً، أو الديموقراطية المقننة (نموذج إيران). وكل ما يتطرق إليه النيهوم، عند حديثه عن المسلمين غير العرب، هو تجربة أتاتورك الاستغرابية.

ونلاحظ أيضاً، أن النيهوم لا يقدم أي نقد للديموقراطية الغربية، وإن كا يقرر أنها لا تصلح بتاتاً للعرب، بل إنه يرى أنها تناسب كل مواطن في العالم، ما عدا مواطننا العربي. ومن المؤكد أن العديدين، قد دار في أذهانهم سؤال: ماذا عن حاضرنا؟ إنك تؤمن معنا بأن تطبيق نظام الجامع - لو آمنا به مثلك - يحتاج إلى ثورة حقيقية أشبه بالمستحيل. فهل ننصرف عن الواقع، حتى يتحقق ذلك؟ أم أننا نطالب الآن بالممكن، الذي لا يتعارض مع قيم نظام الجامع، مثل حقوق الإنسان الأولية (التعليم، الصحة، أمنه على جسمه وماله وعرضه، ما دام لا يرفع السلاح في وجه السلطة) والمطالبة بالتطوير التدريجي لتجارب المشاركة الشعبية؟

ليس هناك أي مصادمة حقيقية بين بنى الإسلام ومضمون الحضارات الأخرى، بل هناك دائماً جسور صلة، مع وجود ضوابط تتيح لنا تمييز نسق كل حضارة عن زميلاتها. والتاريخ الإسلامي يشير إلى عمر بن الخطاب (الخليفة الديموقراطي الأول، والأخير، بحسب النيهوم) حين أتاه من البحرين مال كثير، لم يدرِ كيف ينفقه على أصحاب الحقوق، إلى أن أشار أحد الصحابة إلى أن الفرس ينشئون لذلك الدواوين، فأمر على الفور بإقامتها. إذاً لا ضير من اقتباس ما يلائمنا من أنظمة الحضارات المتقدمة، إذا أردنا اللحاق بها. ولنبدأ بالمطالبة بما يتفق مع الإطار الإنساني الشامل.

أعلم أن بعض ما طرحته، يتعارض ظاهرياً مع فكر النيهوم. ولكنه، في رأيي، عقلانية تتبنى صيغ النيهوم، لتدفعها إلى السير في طريق أكثر أمناً، وأيسر تطبيقاً. □

الصادق النيهوم أسير السماء والأرض



(*) أشير هنا إلى أنني اعتمدت على الكتابين اللذين درستهما للنيهوم. وهما «صوت الناس» و«الإسلام في الأسر»، مع بعض المقالات الأخيرة في «الناقد»، والتي جمعت، على ما يبدو، في كتابه الجديد «إسلام ضد الإسلام»، الذي لم تتح لي فرصة الاطلاع عليه حتى الآن.

ثمة

أصدقاء يفجعونك عندما يخذلونك في لحظة ما في زمن ما، وتودُّ لو لم تعرفهم من الأساس. وهؤلاء صاروا كثراً، وخاصة في هذه الأيام، التي ما عادت تصلح لتقييم الأصدقاء هنا وهناك. لكن هناك أيضاً من يرجع إليهم الفضل في تأسيسنا الثقافي منذ البداية. ومن هؤلاء كان الصديق الراحل، الصادق النيهوم، الذي تعرّفتُ إليه منذ نهاية الستينيات، عندما كنّا نقيم في منطقة واحدة في مدينة بنغازي. ثم من خلال جريدة «الحقيقة»، التي جمعت أهم الكتّاب في تلك الحقبة المهمة من حياة الصحافة في ليبيا. وكان النيهوم هو أهم، وألمع كتّابها على الإطلاق. فكان منّا أن أخذنا النيهوم بأسلوبه المميّز، وتأثرنا به لحقبة، حتى تأسست أقلام بعضنا، واستمرت أقلام أخرى بين التأثر الواعي والتأثر الأعمى.

منذ ذلك الزمن، لم تنقطع علاقتي بالنيهوم، بل تعمّقت في العام ١٩٧٢ بمناسبة انعقاد أول مؤتمر للكتّاب والأدباء الليبيين. واستمرت طيلة إقامته في ليبيا، حتى سافر إلى بيروت وأسس دار التراث للكتب والنشر، ثم انتقل إلى جنيف أثناء الحرب الأهلية اللبنانية، ليؤسس هناك دار المختار. وكنّا، خلال كل تلك السنوات، نلتقي هنا وهناك، وأجده دائماً يسألني عن حالي وأحوالي؛ فبقدر اهتمامه الخاص بكتاباتي، كان يهتم بأحوالي الشخصية. حتى إني أذكر أنه عندما طلبني السفير الليبي في لندن العام ١٩٧٧ للعمل في الملحقية الثقافية، لأتمكّن من تكميل دراستي، ورفضت الخارجية الليبية، قام الصادق وعرض عليَّ ان اختار أحد أمرين، إما السفر إلى لندن للدراسة على حسابه الخاص، أو السفر للعمل معه في دار المختار في جنيف. وكان منّي، بعد الحصول على التأشيرة وتذكرة السفر، أن اعتذرت من الصديق الطيب وشكرت كرمه. ومن يومها وأنا هنا. وكانت تلك هي الفرصة الكبيرة في حياتي يمنحها لي «صديق»، وأخسرها عن طيب خاطر.



سالم الهنداوي
كاتب وقاص من ليبيا

العائد الى بنغازي

أذكر ذلك الموقف تماماً، بسبب أن الصادق كان، وإلى وقت قريب، يذكّرني به، ويسألني ماذا صنعت باللغة والدراسة، فأقول له بعد ثمانية عشر عاماً: أنا كما أنا، أقرأ وأكتب وأعمل لتربية أطفالي الخمسة. وكان العرض القادم: هيّا اعمل معي!

***

لم ينسَ الصادق أن يقدمني إلى مجلة «كل العرب»، ومن بعدها مجلة «الناقد». فكان أن فتح لي آفاقاً أوسع لانتشار كتاباتي عربياً، والتي توزّعت على غير مطبوعة عربية، مثل «التضامن» و«الفرسان» و«الموقف العربي» و«الشاهد» و«الكفاح العربي»، وغيرها من المجلات والصحف، وهذا قليل الصادق!

أذكر هذه المواقف للصديق البعيد القريب، الذي اتصل بي بالهاتف يطمئنني عن صحّته، بعدما أقلقني صديقنا فاروق البقيلي في بيروت، عندما أبلغني مرض الصادق.

كنت أظن أنه بعيد عن شبهات المرض. بحيويته ونشاطه ومحافظته. وكنت أبعد عنه دائماً شكل الموت، الذي كان معه على السرير، وكنتُ أراه بعيداً عنه.

. . . وكلنا لها يا صادق!

***

تحت سماء ملبّدة بالغيوم، حوت مقبرة «الهواري»، في بنغازي، جسد المثقف الكبير، الذي شغل الناس بأفكاره وكتاباته. كان القبر الرقم «١٤» هو آخر الغرف التي يقطنها النيهوم بعد غرفته تلك، في ذلك الفندق، والتي شهدت معارك الأفكار، في الهدوء الثقافي بيننا. لكنه، هذه المرة، ينزل صامتاً إلى القبر، ويغطّيه التراب المبلول. وبعد لحظات، يهطل المطر عليه، فنفر من المقبرة، لنتركه وحيداً هناك في القبر، وقد أُقفل باب المقبرة على جثمان فقيدنا الكبير، وخيم الظلام على بنغازي.

***

وكنا هناك بجوار سيدي «رجب النيهوم»، نقيب العمال القديم، المصاب بفقدان الصادق، الذي حضر ميتاً هذه المرة، وكأنه الأمانة التي أدّت رسالتها وعادت إلى مسقط رأسها في بنغازي. فمن سوق «الحشيش»، خرج الصادق، وإلى سوق «الحشيش» عاد.

هناك في سوق الحشيش، حيث بيت الصادق القديم في المدينة القديمة، كان أصدقاؤه القدامى، أيام الطفولة والصبا، يجلسون في وداع الصادق، الذي رحل عنهم بذاكرته، وكانت بنغازي حينها تصغر وتصغر حتى مقدار أو مقالة كتبها في «الحقيقة» قبل ظهور «الحاج الزروق» و«الحاجة أمدللة»، الشخصيتين المركزيتين، اللتين حملهما معه الصادق إلى «هلسنكي»، وعاد بهما إلى بنغازي مسقط رأسيهما، وليدعهما أخيراً في المقبرة الجديدة، بعد أن أزيلت مقبرة «سيدي عبيد» بشخوص النيهوم المقبورين فيها.

كان عليَّ، في تلك الليلة، أن أرى بنغازي حزينة في وجه سيدي رجب النيهوم، الأب الأول في حياة الصادق، وأن أرى بيته القديم، الذي كساه الحزن، وأن أعرّج على بيتنا القديم، الذي انهار بعد ان تركناه في الذاكرة، في ذاكرة تحضر دائماً بمواعيدها في تلك الأزقة والحواري، التي كتبت «تحية طيبة وبعد» و«فرسان بلا معركة». وكان لحلم الصادق الكبير أن يبحث عن «مسعود الطبّال» في قرية سوسة بالجبل الأخضر، ليكتب أهم رواية ليبية «من مكة إلى هنا». ثم ليكبر الحلم فيكتب «القرود» و«الحيوانات». . . الحيوانات»، ثم البحث عن الله في إسلام تؤسسه السياسة ويصادره الجامع إزاء محنة ثقافة مزوّرة، وينتج أخيراً ثلاثيته، عن شركة «رياض الريس للكتب والنشر» صوت الناس ـ الإسلام في الأسر ـ إسلام ضد الإسلام.

***

ما زلتُ أمام بيته القديم في بنغازي، وقد بدأ المطر يتساقط، حتى بدا شكل الزقاق حزيناً. ذلك الزقاق الذي أظهر لنا الولد المشاكس بالمعرفة، التي التهمها من على أرصفة المكتبات العامة في بنغازي، ومن صحافة المعيش في الشارع الليبي. وظهر الولد بالوعد الذي قطعه على نفسه. فكان الرمز المعرفي للشباب الجامعي في تلك الفترة، وللمثقفين الصعاليك، الذين استعانوا بالقليل لمعرفة الكثير، في عالم هم جزء من تكوينه الثقافي، حتى إذا ما منحتهم الدولة الطمأنينة إلى تلك المعرفة، بحثوا عنها بخصوصياتهم، حتى صاروا، على الأقل، غير معزولين، وغير مغمورين من المشهد الثقافي العربي اليوم، ولعلّ الصادق كان أهم هؤلاء.

***

. . . عندما رثيناه في بنغازي، كنا والأصدقاء، ندرك أننا نرثي أهم الأدباء والمفكرين العرب، الذين نطقوا السؤال صحيحاً، في ظل ظروف سخيفة، تشهدها الأمة العربية، التي تشرّد أبناؤها بين الضياع الظاهر والضياع المستتر. وكان لمأساة الثقافة العربية ان تكشف عن أقنعة كثيرة، وتفضح رموزها عقب حرب الخليج الثانية. تلك الرموز التي عملت، لحساب المؤسسات المشبوهة، على صنع المناهج التربوية والثقافية

الصادق النيهوم أسير السماء والأرض

والفنية على حساب معرفة جادة، تهدّد البنيان السياسي العربي، ولكنها تبني بالتالي الإنسان العربي على أساس ثقافي غير مزوَّر.

وكان الصادق النيهوم أحد أعمدة المرحلة الجادة، التي بزغت مع ظهور المنهج النظري ونكوص المعرفة بالسؤال القديم. فاقتحم المكتبة العربية بأهم الأسئلة في السياسة والدين، وليضع الإنسان أولاً، قبل الدولة، في حرب ضد الجهل. هذه الدولة العربية، التي أرادت بجهلها حرمان الآخر من التعلم. وما المشهد السياسي والإسلامي اليوم إلاّ خير دليل على عزل الدولة للآخر، في ظل نظام يبيح ويحرّم لمصلحته.

كان الصادق النيهوم يعي تماماً هذه الأزمة المستفحلة، ويعي تماماً ان لا قوة تقوّض النظام السياسي، بأحزابه وشعاراته ومخابراته وسجونه، في الدنيا والآخرة. فألقى في طريقنا بتلك الألغام، لنحذر الطريق، أو لنتحصن بالمعرفة الجادة، التي تزيح، ولا تُرمّم.

لقد كان همُّ الصادق في خطابه، النقدي الأدبي والسياسي والديني، هو قهر الأصنام، لترى نفسك عارياً في المرآة، وخلفك الله يشعل لك فتيلاً، لتعرف طريقك إلى خارج الدار، إلى المعرفة. تلك المعادلة التي تدركها ضعيفة بين دخولك إلى الجامع وخروجك منه، ثم تتلاشى عندما تأخذك الحرية المشروطة بلباسها وأفكارها وقانونها، الذي يبيح ويحرّم بأمر السلطة.

* * *

لقد منح الصادق نفسه فرصة لأكثر من عشرين سنة، لتمنحه الغربة الهدوء والقدرة على البحث وإيجاد صيغة جديدة لذلك السؤال القديم. وربما ساعده تخصصه بالأديان المقارنة على كشف الخطأ في معالجة المسار الديني، بحجّة القرآن، بالتفسير الجديد، الذي لا يتفق مع بعض التفسيرات المعروفة، ولكنه لا يخالفها. فالرمز في القرآن، كان شاغله منذ نشر مقالة «العودة المحزنة إلى البحر» في نهاية الستينيات، والتي أثارت ضجّة كبيرة في صفوف رجال الدين في ذلك الوقت وهو الاهتمام عينه، الذي جعله ينسحب من أعمال المؤتمر الإسلامي الأول في الجزائر، عندما تطرّق إلى غربة الإسلام، فكان أن احتج المؤتمرون، واتهموه بالإلحاد.

قد لا تحضرني بعض التفاصيل الأخرى لمعارك النيهوم الثقافية. ولكني أذكر أنه كان دائماً يقف عملاقاً إزاءها وبالهدوء الصعب. وكأنه كان لا يهتم لأن يغيِّر من الأمر شيئاً. بمعنى أنه لم يكرّس حياته العصبية لهذا المجال الصعب. حتى إنه كان يقول لي، عندما يطول نقاش البعض: أنا قلتُ ما أريد والباقي على الله...!□

رمضان علي الجبو

العسكرية الفقهية

إنني صديق شخصي للأستاذ المرحوم الصادق النيهوم، الذي لم يقدمني له أحد، بل قدمت له نفسي بطرق بابه، عندما كان يقيم في فنلندا العام ١٩٧١ م. ومنذ ذلك الوقت، إستمر اتصالنا إلى يوم وفاته. وحتى السنة الماضية، لم أقرأ كتاباً واحداً لأستاذنا الصادق، إلاّ أنه حدث وأعلمني بكتابيه «صوت الناس» و«الإسلام في الأسر»، ثم أخيراً أرسلت إليَّ زوجته السيدة أوديت حنا كتابه «إسلام ضد الإسلام». وقد اطلعت على هذه الكتب، حرفاً حرفاً، فلم أجد أي تناقض، بل وجدت مطابقة لعلاقتي بالمفكر الفذ، تلك العلاقة التي ربطت بيني وبينه، منذ خمسة وعشرين عاماً. فكل حرف كتبه مطابق لأسلوب حياته، وروعته في التعمق، وعدم الاكتراث لأي متاعب، صحية أو مادية. ولا أعتقد أن في مقدوري أن أصف ما قدّمه من حسن تفسير، وقدرة على الغوص في أعماق الماضي السحيق، إلاّ أن أدون لكم ما عبرت له به، عبر مكالمة هاتفية، عند انتهائي، أو بالأحرى استكمالي لقراءة كتاب «الإسلام في الأسر». حيث قلت له: «يا صادق، لقد تتبعت حرفاً حرفاً ما كتبت. وإني لسعيد جداً بأن أقول لك هنيئاً، لأنك أمددتني بوصال أردته وتمنيته، ألا وهو أنك تقف على قبر المواطن العربي، وتقول له، قم واعتنق الحياة، إنك تعينه بمد يدك إليه لانتشاله من القبر».

إنه لمن المؤسف حقاً، أن تكون أغلب الردود على الأستاذ الصادق النيهوم، في جميع كتبه، «خارجة عن صلب الموضوع» الذي دعا إليه، مما أدى إلى صدور فتوى في دولة عربية جريئة، شاءت أن يكون منعها لكتب الأستاذ الراحل علناً. وإني أحيي ذاك البلد والمفتي الذي أصدر الفتوى، لأن أغلب الدول العربية منعت دخول هذه الكتب من أجل المواظبة على الاستمرار في التنويم الفقهي، الذي استمر لمدة أربعة عشر قرناً، وسيستمر بفعل الأقلام العسكرية الفقهية التي مثلها، بكل صراحة، السيد جلال كشك في محاولته اليائسة في الرد الذي احتوى عليه كتاب «إسلام ضد الإسلام».

إن العسكرية الفقهية عسكرية لا مثيل لها، إنها أعمق وأضل وأكفر وأجهل من العسكرية الاعتيادية، التي أشار إليها السيد جلال كشك في رده اليائس كيأس المؤسسة الفقهية اليهودية المتخلفة المبنية على السحر والشعوذة.

الصادق النيهوم أسير السماء والأرض

إن الكثير من إخواننا اليهود والمسيحيين، يا سيد كشك، قد ارتقوا كثيراً. وعلى الرغم من أن الأستاذ المرحوم قد حرمك شرف النقاش، إلاّ أننا نقول لك إنه قد بلغ رسالته. ونتمنى لك رحابة الصدر للنقاش، على أساس أن لا تستدل بأي مفهوم أو عبارات مستعارة من أي كتاب مقدس أو غير مقدس. أن تناقشنا من مفهومك أنت شخصياً للحياة، واترك الفقه وكتبه في حوارك معنا، عندها سندرك ما إذا كنت مؤهلاً للخروج من قبر الفقه. فهل لك أن تخرج من قوقعتك لتتجول في كون الله، كما خلقه، من دون أي فكرة سابقة عنه، وكأنك تكتشفه لأول مرة.

يا سيد كشك، إنه من الأسهل دائماً على الكاتب أن يلوك الكلمات، ويصوغ التعبيرات المعززة لما «وجدنا عليه آباءنا». أما أن تصل إلى مفهوم أبي الحرية والانطلاقة الإسلامية، النبي إبراهيم، وكما وردت على لسان رسول إسلامنا، فذاك يحتاج إلى أن يكون قلمك قلماً حراً. وهو ما لم تتمكن من تحقيقه، لأنك فعلاً تنتمي إلى العسكريتارية الفقهية، وتقع تحت سحرها وديكتاتوريتها. □

تهترىء

الرؤوس، وتعجز العقول عن استيعاب الفرح «لا يسلس الفرح في زمن الغباوة» والتمني قاصر عن ردع الخيانات الإلهية المدمِّرة!! ويبقى الموت حاضراً في كلّ الزمكنات، فمن أين نبدأ؟! وأين ننتهي؟!

كلّنا مستهدَفون ومهدَّدون بالرحيل، لكن الموجع أنّنا لسنا في رحلة واحدة. نرحل الواحد تلو الآخر بالتدريج. وبالتدريج أيضاً، تفقد الأشياء معانيها ونضارتها وتألقها. ولا يبقى بين أيدينا سوى حقائب الأصدقاء المنسيّة هنا وهناك في الفضاء اللامنتهي. فمن أين نبدأ؟! وأين ننتهي؟!

من أقاصي الفشل في تبديات الحلم، وحتى التراجع أمام أبجديّات الرصاص!! إنه جحيمنا الذي نعيش فيه بكلّ ما نحمل من شغب وتمرّد وانطلاق!! ولا نزال في مواجهة مع السجنات الصدئة ومع رخاوة العقول وبربريّة القرارات الفظّة. إنّها الصيغة الحمقاء للزمن المعيش، تتبدّى في لغة منشورة على معاجم الصدمات اللامتوقعة.

الصمت سيّد الكون والأدمغة خائرة القوى، فمن أين نبدأ؟! ومن أين يبدأ الموت؟! موت صامت حمل صاحبُه حقيبتَه الخاصّة، ورحل إلى نفسه تاركاً لنا كل أشيائه المتوقّدة، في لحظة ما أدركتْها لغة الحزن، ولا عبارات التأوّه، ولا نصوص التوجّع!!

لقد استراح النيهوم دون سابق موعدٍ، إستراح قبل أوان الرحيل، ودون أن يدرك أن هذا الرحيل مر! هذا الرحيل الذي خلق لنا زمناً جديداً للاعتراف والإدانة، إدانة عقولنا بالإقالة من ارتكاب الفهم، واعترافنا بدنوّ لحظة اختصار الأوكسجين!! إنّه حُكم المرارة والصدمة والشغب الداخلي في مساحات الخسارات الجديدة. من جاهر بأصوات الناس الغائبة غاب الآن. ولكنّ عرس تمرده المستميت على هذا الواقع المتردي لطرق التفكير، لم يغب!! أجل لم يغب، ولم يغب رفضه للتابوات المهيمنة على العقول، ولم يغب صوته الحر المجابه للشعوذة والغيبيّات التي تحرّف المفاهيم وتشوّه الأذهان. كنت دائماً أقول: «عندما تتآمر الآلهة على أن تسرق منّا شخصاً، فإنها لا تسرق سوى الأشخاص الجميلين». وها



الوداع الصعب

محمد المير أحمد
كاتب من سورية



هي الآن تسرق النيهوم منّا، وتهيّء لنا موعداً آخر مع وجع جديد وحسرات تحصدها المرارة. لقد استراح النيهوم تاركاً لنا جميع حقائبه، كي نخوض الامتحان الأصعب، فهل سنتمكّن من تقصّي الحقائق المتناثرة بين هذه الحقائب الجميلة؟!

كنت أدرك تماماً - وبشكل يقيني - أنّ واقعنا فجائعي، وأن ساعاتنا تغزوها الآلام. ولكن لم أكن أدري مرة أن الآلهة انحازت إلى صفّ السحر والشعوذة والبدائيّة. وها هو الحدث يقطع الشكّ باليقين، ويؤكد أن العدل، في هذا الزمن، ليس عملة نادرة فحسب، بل إنه يكاد ينعدم تماماً. وهذا ما تمكّن الصادق النيهوم من معرفته، فلا عدل في واقع لا يعرف إلاّ: بربرية الأصولية - ووحشية (البوط) العسكري. لقد أدْرَكَ أنّ السلطات في دول العالم الثالث خبيرة ومتخصّصة فقط، وفقط، بقمع وكبت شعوبها، عن طريق اتباع كافة أساليب البطش والحظر والمنع والحجر والمصادرة والملاحقة. لقد كان دوره واضحاً وبارزاً في كشف الأقنعة عن وجوه السلطات بنوعيها: السياسية والدينية. فبيّن تحوّل الأديان إلى سلاح بيد الديكتاتوريات. وأبرز سخف المنبر الفقهي في العالم الإسلامي. ولم يتوانَ لحظة في المسير على طريقه المتّجه دوماً صوب كشف الحقيقة، وتعرية التلازم بين رجال الدين ورجال السلطة. فتئان تتكلّمان بلسانين مختلفين غير أنّهما تجتمعان على مصلحة وإرادة مشتركتين.

وإذا كان اسم الصادق النيهوم قد اقترن بمجلة «الناقد»، منذ صدور عددها الأول، فإنها في المقابل اقترنت باسمه وارتبطت به. هذه الوحدة، خلقت لدى المتلقّي تلازماً بين الطرفين. فإذ ينتظر صدور عدد جديد من المجلة فهو ينتظر مقالة جديدة للنيهوم. وإذ ينتظر المقالة، فهو يرقب صدور العدد الجديد، وهكذا.. لقد كان الوداع صعباً، ثم رحل النيهوم، وكانت تلك خسارة لا تعوض، ليس بالنسبة إلى مجلة «الناقد» فحسب، بل إنها خسارة للمنبر الثقافي العربي بمجمله.

(الحقيقة - الحرية - الديموقراطية) ثلاثة رموز كانت متكأ لانبناء أفكار النيهوم، التي أنجبت نتاجاً إبداعياً متميّزاً وجريئاً في آن، في واقع تغزوه جموع التابوات والقوى الشرسة والتوتاليتاريات وجحافل الجيوش والعسكر. نتاج إبداعي خلق أفقاً جديداً وحداثيّاً للحوار الديموقراطي والسجال، وإثارة الأسئلة المنسيّة، وإبراز خفايا وخلفيات الواقع ونبش الكتب القديمة - الحديثة على حد سواء. ولم تمنعه غربته، ولا حتى اغترابه، من تحقيق هذا النتاج الذي وصل ذروته وتألقه في لحظة كان تآمر الآلهة فيها أقوى من كل شيء.

لقد كان يقرأ موعده مع الموت، في زمن عار من العدل والحرية. ولندقّق جميعاً في الفقرة التالية من آخر مقالة نشرت له على صفحات مجلة «الناقد» (العدد ٧٦/ تشرين الأول - أوكتوبر/ ١٩٩٤) بعنوان: (بيادق الشطرنج)، وهي مقدمة كتابه الجديد: (إسلام ضد الإسلام - شريعة من ورق):

«◻ كيف يأمر الله بالعدل، من دون أن يأمر بسلطة الأغلبية؟

◻ كيف تصبح الدعوة إلى (حكم الله) فريضة، ما دام الحكم نفسه في يد شخص أو عائلة أو طائفة أو حزب؟

◻ كيف يكلف الله الإنسان بأن يكون (مسؤولاً عما كسبت يداه)، من دون أن يوفر له الوسيلة الشرعية لحمل هذه المسؤولية؟

◻ كيف يكون الله عادلاً، إذا لم يضمن العدل للناس شرعاً وعملياً؟

الإجابة الأولى، إن الأمر لا يحتاج أصلاً إلى إجابة، لأن الله لا يبالي بأهل الدنيا، ولا يهمه منهم سوى أن يؤدوا له الفرائض شاكرين وساجدين وصائمين وساكتين إلى أن يموتوا ويدخلوا الجنة. وخلال هذه الرحلة الطويلة إلى العالم الآخر، لا يملك المواطن ثمة ما يفعله لضمان مصيره ومصير عياله، سوى أن يظل تحت رحمة (أهل الحل والعقد) من محترفي السياسة ورجال الدين ورؤساء القبائل. فإذا نجح هؤلاء السادة في إقرار بعض العدل، يضمن المواطن لنفسه الخبز وجرعة الماء. وإذا قادتهم الظروف إلى كارثة محققة، يدفع المواطن ثمن فشلهم من كسرة الخبز وجرعة الماء. غير ذلك ليس ثمة خيار. غير ذلك ليس ثمة شريعة».

أجل! لقد كان النيهوم يقرأ موعده مع الموت. وكان حدسه ينبئه بالقادم المجهول. وجاءت الصدمة سريعة. كان هناك متسع من الوقت لارتكاب المزيد من الخلق، لكنّ النيهوم لم يُعْطَ فرصة لاستثمار ذلك الوقت. ولم يكن عدلاً، لم يكن عدلا، أن يسرق الموت منا مبدعاً، لم يتجاوز السابعة والخمسين من العمر. عمر، هو ذروة الإبداع. وكان الفقدان كبيراً!!!!

كنت دائماً أتساءل بنظرة نحو المستقبل: «إلى أين ستصل نتاجات النيهوم في مسيرتها المتفردة الفذة؟! وكنت على قناعة تامة، بأنّ واقعنا الثقافي في أمسّ الحاجة إلى نتاجات من هذا النوع. ووقتَ سماعي الخبر، كانت المفاجأة والصدمة على حدّ سواء، تؤكّدان لي حقيقة الصيغة الحمقاء للزمن المعيش. وتصورتُ ساعَتَها حجم الخسارة، التي وقعت بنا وبالثقافة العربية، أمام المدّ الهائل للسحر والشعوذة والجهل والتخلف.



هـذا المدّ القـادم معنا إلى أبـواب القـرن الـواحـد والعشرين. تصورت حجم الخسارة إثر فقدان مبدع مفكّر تشكّل نتاجاته ركناً هاماً ومتكأً لجانب بحثي، قلَّ أن نجد أحداً من متبعيه، يتبع منهجاً علمياً واضحاً ومحدّداً. تصورت حجم الخسارة إثر فقدان نتاجات تمتدّ إلى خمسة عشر عاماً من المستقبل على أقلّ تقدير. إلا أن الموت كان صاحب الكلمة الأخيرة، والخيانات كانت لغة الزمن المعيش المعاصرة!!

عندما يـرحل المبـدعون، فـإنّ الفصول كلهـا تغدو خـريفاً كئيبـاً. والمبدعـون الأصدقـاء يحتفظون بتـأثير متفـرّد يمتدّ عـلى جـانبين: «المبـدع، والصـديق». ووقت رحيـل المبـدع، فـإنّ الأصـدقاء يفتقـدونه كصـديق أولاً، ولن ينظروا إلى المسـألـة ـ للوهلة الأولى ـ من الجانب الآخر، ولكننا، هنا، عندما نتكلّم عن فقـدان مبدع مفكّـر كالصـادق النيهوم، فـإننا سننـظر إلى فقدانه كمبـدع في الدرجـة الأولى، لأن هذا الفقـدان سيعتري كل مُطّلع وعارف ومُتابع لنتاجات النيهوم، بل سيعتري ثقافتنا بمجملها.

«والآن»

هل غبتَ أيها الصديق الكبير؟!

لقـد غبتَ يا صـديقي قبل الأوان!! غبتَ، لكنّـك حـاضر فينـا أبداً. حيٌّ ويَقِظٌ بـين كلماتك، التي تـركتها في حقـائبـك الباقية بيننا في كل الـزمكنات. وإذا كـانت السماء قـد سرقتك منّـا، فإننا نرجـو الله أن يكون عـادلاً. لكن المـوت ليس من مزايا العدل!!

فارحل أيّها الصديق الكبير واسترخ في عالمٍ بعيدٍ عن عـالمنا المرّ هذا. عالم كله حبق وياسمين وبنفسج!!

«وَالآنَ»

«هل نامت شرايين الخلاص؟! قُم اشْتَعِلْني ـ فيـك صُبحاً ـ في ليـاليك الكئيبـة/ لا تَبُرْ!/ واستنشق الأفكـار من كـون/ جديد/ مثمر (لا أوكسجين لديكَ في هـذا المكانِ) (ولا مكـانَ لديكَ في هذا الزمانِ)

قم، إبتعد عن كل هذي الزَّمْكَنَةْ

إجعل أمانيك الوسيعة موقداً للغد، رفضاً للسنين المحزنة

إجعـل مواجعـك القسيـة مـوطنـاً للرفض، صـدًّا للعقـول الموهنة

بل للعقول الخائنة

حوِّل هواء الأرض، نم!

لأنام (ألعينانِ) تاريخ الخلاص

(ألرأس) ينبوع القصاص

والقلب حاشاه الرّصاص

قم.. قم.. وقم!

قم، إرتحل

قم، إشتعل

صبحاً

لأبحث عن «كَ» في وطن

لأبحث في «كَ» عن وطن

ونم

لأنام. العينان قنديل الرحيل

ألرأس بركان الهمم

والقلب

طـلق المـسـتـحـيـل. □





احمد ابراهيم الفقيه
كاتب وروائي من ليبيا

الصادق النيهوم
أسير
السماء والأرض

صاحب النفوذ



ها هي الفـواجـع تتـوالى. تنهـار أبنيـة، وتنـطفىء نجـوم، وتتـوقف فجـأة قلوب أدبـاء عن النبض. يمـوت الـواحـد منهم متـأثراً بنـدوب وجراح في قلبـه، خلفتها طعنـات رماح، ظلت عـلى مدى العمـر تنهل من دمـه. يغيب عن الساحة الأدبية في ليبيا فارسها الشجاع عبد الله القويري، ثم يلحق به أستاذ فن المقـالة الصحـافية رشـاد الهوني، وبعـد أشهر قليلة يرحل أيوب الأدب الليبي وشاعر الحرقة والفجيعـة سعيد المحروق.

ثلاثة من أهم فرسان الكلمة يغيبون، الواحد بعـد الآخر، ويـأتي اليوم الغيـاب الموجـع والمروع لأكـثر كتاب ليبيا شهـرة وشعبية، وأعظمهم موهبة، وأغزرهم إنتاجاً وعطاءً، الصـادق النيهوم، ليكون أكثر فداحة وألماً، لأنـه يترك فـراغاً مـوحشاً في ساحة الفكر والثقافة، بعد أن ظل، وعلى مدى أكثر من ثلاثين عـاماً يمـلأ الأسماع والأبصـار، ويستقـطب العقـول والقلوب، ويثير جدلاً عميقاً وخصيباً، يبدأ ولا ينتهي. هكذا تبكي ليبيا اليوم غياب ابنها المشاغب الجميـل، العامر بالحيـوية والنشـاط والمرح، المتحفز دائـماً لاستفزاز العقـول، وتقليب الأحجـار، وطـرح الأسئلة التي تقود إلى أسئلة جـديدة، والعبث بـدوائـر الـطباشـير، التي ترسمهـا المؤسسـات السيـاسيـة والاجتماعيـة والـدينية حـول أقدام الأدبـاء والمفكرين. كـان الصـادق يملك شجـاعة الفـرسان، التي تجعله يغـامر بـالقفـز فـوق الحـواجـز والحدود، دون أن يعبأ بما يأتي من غضب وسخط بعد ذلك.

كان يعرف مدى حب النـاس له، وكان يـرى أن هذا الحب يمنحه رخصة أن يكون أكثر قدرة على المغامرة والتحـدي وإثارة الشغب. واستخـدم هذه الـرخصة إلى حـدهـا الأقصى. كـان



(*) مقالة نشرت في جريدة «الشرق الأوسط» - ٢٢/١١/١٩٩٤.

يخترق حقول الألغام عارفاً على وجه الدقة أين يضع قدمه، ويقفز عبر أطواق النار، دون أن ينسى أن يرتدي بدلته الواقية. كان فناناً كبيراً، وكان في الوقت عينه لاعباً ماهراً.

ترافق ظهور مقالاته مع صدور صحيفة «الحقيقة» في ليبيا الستينات التي كان يشرف عليها صديقه رشاد الهوني. رأى الناس في مقالاته شيئاً جديداً، لأنها لا تشبه المقالات الأخرى، فهي ذات طابع خاص، وأسلوب خاص، ولغة جديدة طازجة متحررة من القوالب القديمة، تمتلىء بروح الدعابة والمشاكسة. لا تخشى الحديث عن السلبيات وملامسة القضايا المسكوت عنها، التي يتجنب الكتاب الآخرون الاقتراب منها. نقد اجتماعي وسياسي، وسخرية حارقة لاذعة، تناقش الثوابت والمسلمات، وتهاجم كثيراً من مظاهر الحياة التي ألفها الناس. إنتبه القراء لكتاباته، وصاروا يتخاطفون أعداد الصحيفة فور صدورها، ويتحدثون عن الصادق النيهوم، باعتباره ظاهرة متميزة في الكتابة الأدبية والصحافية ومقالات النقد الاجتماعي. ولم تتردد بعض الصحف في إطلاق تعبير «الظاهرة النيهومية» لوصف هذه الحالة، التي أعقبت ظهور مقالات الصادق. فقد تكاثر عدد الشبان الذين يقلدون أسلوبه في الكتابة، ويتحلقون حوله عندما يزور مدينة بنغازي، وقد بهرتهم أحاديثه ومطارحاته الفكرية، بل ويقلدون أسلوبه في الحديث وطريقته في اختيار ملابسه، ولم تمض بضع سنوات حتى صار الصادق النيهوم شخصية ذات نفوذ روحي ومعنوي على عقول وأفئدة قطاع عريض من القراء، مما جعل مراسل صحيفة غربية، هي «الصانداي تايمز»، يطلق عليه تعبير «الهيبي الغامض»، الذي يقف وراء كثير من الأفكار والمفاهيم، التي انتشرت وسط البيئة الشبابية في تلك الفترة.



بهر الشباب فأخذوا يقلدونه في الكتابة والكلام والزي

كتب مقالاته الأولى من مقر إقامته بمدينة هلسنكي، التي ذهب إليها لاستكمال دراسته العليا. وكانت هذه المقالات تتحدث عن بنغازي وطرابلس، وعن عادات الشعب الليبي وتقاليده، نقداً وتفسيراً ورغبة في التحديث ونشر الأفكار والمفاهيم الجديدة. كان يرى الصورة من بعيد أكثر وضوحاً مما لو كان عائشاً داخلها.

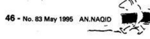
ومن موقعه في تلك المدينة الشمالية الباردة، كان يستطيع أن يرى سطوع الألوان في لوحة الوطن، وأن يعيد رسمها بكل ما تزخر به من ظلال وأضواء. كان ساخراً عظيماً، وكان نقده الساخر، يمتزج بدرجة كبيرة من الحب لهذه الشخصيات الشعبية التي يكتب عنها، رجالاً ونساءً. إبتدع شخصية «الحاج الزروق» ليجعلها مثالاً لكل ما في الشخصية الشعبية من سلبيات وإيجابيات، ويستخدم قلمه، بمثل ما يستخدم الطبيب الحاذق مشرطه، تشريحاً وتحليلاً لهذه الشخصية. لم يكن «الحاج الزروق» رجلاً شريراً، ولكنه كان عنيداً يكره الحال المائل، ولكن ما يسميه حالاً مائلاً، ليس مائلاً بالضرورة، إنها رغبة «الحاج الزروق» في أن يظل متمترساً خلف مفاهيمه وعاداته وتقاليده القديمة، رافضاً التغيير والتحديث. و«الحاج الزروق» لا يختلف عن ذلك المدرس، في مقالة أخرى للصادق النيهوم، الذي طرد تلميذاً من الفصل لأنه عندما قال لتلميذه أن الجمل سفينة الصحراء، إنتهى التلميذ إلى نتيجة مفادها أن السفينة هي إذاً جمل البحر، فاستحق نقمة معلمه. وللنساء أيضاً نصيب من مداعبات النيهوم في تلك المقالات المبكرة.

لم يكن ما كتبه الراحل الكبير في الستينات مقالات ساخرة فقط، فقد كتب عدداً من الدراسات الجادة التي استخدم فيها ثقافته العالية وعقله النقدي وقدرته على التحليل والتفسير. وأثارت أولى دراساته زوبعة من ردات الفعل، سلباً وإيجاباً.

كتب النيهوم دراسات نقدية مطولة عن شعراء الحداثة في الوطن العربي، وظلت تلك الدراسات متناثرة عبر أعداد الحقيقة، دون أن يعتني أحد بجمعها في كتب حتى الآن. ورغم أنه أصدر كتابين يضمان مجموعة من مقالاته، هما «تحية طيبة وبعد» و«فرسان بلا معركة»، فإن مقالات كثيرة أخرى، تنتظر من يجمعها ويتيح لقراء اليوم فرصة الاطلاع على هذا الإنتاج المتميز للكاتب الراحل.

إنتقل الصادق النيهوم بنشاطه، في بداية السبعينات إلى صحف أخرى، كان من بينها مجلة «الأسبوع العربي»، بيروت، أيام كان أسعد المقدم رئيساً لتحريرها. وكانت تلك الإطلالة على القارىء العربي، من خلال منبر واسع الانتشار، بداية تعرف القراء العرب خارج ليبيا بإبداعات هذا الكاتب وأسلوبه المتميز في الكتابة. ولم تدم تلك المرحلة طويلاً، إذ سرعان ما انشغل بعدها، بتأسيس دار للنشر، إهتمت بنشر الأعمال الموسوعية، لعل أهمها الموسوعة العلمية، التي لاقت ترحيباً كبيراً من المهتمين بشؤون التربية في الوطن العربي، هي «بهجة المعرفة». وبتحريض من صديقه رياض الريس، عاد الصادق النيهوم، للالتقاء بالقارىء العربي، من خلال مجلة «الناقد»، بعد غياب عن الكتابة دام أكثر من عشر سنوات. ومن خلال هذه المجلة، وعلى مدى السنوات الخمس الأخيرة، أدار الصادق نقاشاً عميقاً وجاداً، تواصل دون انقطاع، حول أهم القضايا الفكرية التي تتصل بتحديث المفاهيم. وقد صدرت تلك المقالات في كتابه «صوت الناس»[1].

وخلال هذه الأعوام كلها، لم يكن الصادق يكتفي بالكتابة فقط، أو الإشراف على إصدار الكتب الموسوعية. وإنما كان





الصادق النيهوم أسير السماء والأرض

أيضاً محاوراً ومحاضراً وصاحب مساهمات كبيرة في الندوات وحلقات النقاش التي شهدتها بلاده ليبيا. وأسهم في بلورة كثير من الأفكار والمفاهيم، التي تتصل بقضايا التنوير وروح العصر وتحديث المجتمع والانتقال به من حالة التخلف والجمود إلى بناء دولة المؤسسات ومجتمع الحقوق المدنية.

وأنتقل الآن، إلى الحديث عن جانب آخر من كتاباته،[1] أرى شخصياً، أنه أكثر الجوانب تعبيراً عن ملكات الصادق النيهوم، حيث تتجلى موهبته الكبيرة في كامل تألقها وبهائها وإشراقها، هو جانب الإبداع الأدبي الخالص. وبرغم قلة إسهاماته في هذا المجال، فقد كان ما قدمه كفيلاً بأن يحتفظ له بمكانة سامقة في تاريخ الأدب العربي، كاتباً رائداً، ومجدداً كبيراً، وصاحب مدرسة في الأسلوب والمعالجة الأدبية تفرد بها وحده. وقد أصدر في هذا المجال أربعة كتب، ومجموعة قصص قصيرة، أعطاها عنواناً مراوغاً، درءا لأي شبهة سياسية، هو «من قصص الأطفال»، رغم أنها لا تنتمي إلى أدب الأطفال، وإنما إلى أكثر أنواع الأدب القصصي جدية وعمقاً. ثم أصدر روايتيه الرمزيتين القصيرتين الصادرتين في السبعينات.

واختار الكاتب أن تكون مدينة بنغازي هي عالم روايته الأولى، وأن يكون مجتمع صيادي الأسماك هو مجتمعها، وأن يكون عامل زنجي هو بطلها.

وبرغم هذا العالم الواقعي، بما فيه من صراعات لانتزاع لقمة العيش، وما فيه من بحر وبر، وأبيض وأسود، فإن مسحة أسطورية، ظلت تلون أجواء الرواية، وترتفع بها من عالمها، الذي يرتبط بمكان وزمان وشخصيات واقعية، إلى دلالات رمزية ووجودية مع قدر كبير من روح الدعابة، والقدرة البارعة على التقاط وتصوير المفارقات الساخرة في الحياة. ويمكن اعتبار هذه الرواية، إحدى المحاولات الرائدة في تأسيس وتأصيل هذا الجنس الأدبي، وغرسه في تربة الأدب العربي في ليبيا. وتأتي مجموعته القصصية «من قصص الأطفال»، التي نضج فيها أسلوبه، واتضحت فيها رؤيته الفلسفية، واكتملت خلالها ملامح مدرسته الأسلوبية، لتضع الصادق النيهوم في مصاف المبدعين الإنسانيين الكبار. وفي مزيج عبقري من الحكمة والسخرية، والواقع والأسطورة، والاتكاء على تراث السرد العربي، والاغتراف من تقنيات التجديد والحداثة، يبتدع الصادق أسلوباً ثرياً، شفافاً مرحاً، ولغة سرد قصصي شديدة التوهج، عامرة بروح الشعر، يصور بها أعمق لحظات المقامرة الوجودية، بكل ما فيها من هزل وجد، ومكر وتسامح، وحزن وفرح، وتوتر وانفراج، مع مسحة فلسفية عبثية، خفيفة وناعمة، لا تحيل الحياة إلى لوحة قائمة، ولا تبالغ في الاحتفاء بانتصاراتها، تبدأ القصة من قصص هذه المجموعة، بإحالة إلى شخصية تراثية أو حدث أسطوري، مثل جحا، أو أبو زيد الهلالي، أو أحد سلاطين الخرافات الشعبية، أو شخصيات ألف ليلة وليلة، حيث يستخدم هذا المدخل كحيلة معرفية وأسلوبية، يثير بها المخزون العاطفي والانفعالي في ذاكرة القارىء، لينتقل به بعد ذلك إلى قلب الحياة العصرية وصراعاتها الساخنة فوق أرض الواقع.

وتتحول تقنيات السرد، إلى شيء أشبه ببساط الريح، يستخدمه الكاتب مصطحباً معه القارىء، في رحلة عامرة بالتشويق والمتعة ولذة الاكتشاف والمغامرة، وسيندهش القارىء، الذي ظن أن البساط وعد بالذهاب إلى أرض الأسطورة، فإذا بالكاتب قد راوغه واستولى على اهتمامه، لينتقل به إلى مدينة الواقع بكل مناخاتها وتفاصيلها الحميمة. وهكذا حقق النيهوم، في هذه المجموعة القصصية، إنجازاً إبداعياً كبيراً، لم ينتبه إليه النقاد بعد، عندما منح هذا الجنس الأدبي، لوناً عربياً خالصاً وجدد انتسابه إلى الدائرة الحضارية العربية، بخيوط متينة، بعد أن جاءها وافداً من ثقافات أخرى.

إنني أكتب الآن من الذاكرة، محاولاً استحضار انطباعات عن قراءاتي السابقة لأعمال الصادق النيهوم، وسط إقامتي الفندقية بمدينة لندن، بعيداً عن تلك النصوص التي كثيراً ما كنت أعود إليها، لأجدها دائماً جديدة متألقة زاخرة بعوامل التشويق والمتعة الروحية المتأنية في قراءة كاتب سيعيش في المستقبل، بمثل ما عاش وهو يسعى بيننا ببنطاله الجينز وفانلته الصوفية وضحكته المرحة الصاخبة. عرفته في منتصف الستينات، وجاورته فوق صفحات «الحقيقة»، التي انتقلت إليها من صحف أخرى، بعد أن أعطاها الصادق تلك الشعبية الكاسحة، فكنت أنا أيضاً أحد المستفيدين من شعبيته وحب الناس له.

وكان آخر لقاء لي معه منذ عام مضى، في غرفته بالفندق الكبير بطرابلس، عندما ذهبت إليه، أصطحب معي صديقاً يشكو من داء في الرئة، ويريد أن يستشير الصادق في إمكانيات علاج هذا الداء في جنيف، التي يعرفها الصادق ويقيم بها. ولم أكن أعرف، وأنا أرى الصادق يتحدث عن هذا الداء حديث الخبير به، أنه يعاني ذات الأعراض، وأن هذا الداء هو الذي سيفتك به في النهاية، ويحرم الناس من متعة الالتقاء بجديده في الفكر والإبداع.

رحل الصادق النيهوم، الذي ظل في حالة اشتباك مع قضايا وطنه حتى النفس الأخير. وليبيا، التي فقدت ابنها الجميل، يجللها اليوم حزن عظيم، لأن الحياة ستكون أكثر وحشة بعد غيابه. □



(1) صدر له، عن رياض الريس للكتب والنشر، بعد «صوت الناس»، كتابان هما: «الاسلام في الأسر»، و«إسلام ضد الإسلام».



الكلمات لا

منير فارس
كاتب من لبنان

أعرفه

جيداً... ولكني لم أره. وما عرفت شخصاً في حياتي مثلما عرفت الصادق النيهوم، ولكننا لم نلتقِ. هي صدفة، هي علاقة قديمة وطويلة نبتت بين الحروف والكلمات. وترعرعت في أحلى وأروع المفردات. فكانت علاقة فكر ومعرفة وإبداع، وانسياباً متلألئاً لحرية الاعتقاد، وحركة الكلمة والنقد، وتمرداً على ثغور التخلف، وتنويراً لا ينطفيء ضد مؤسسات الجهل وشرائع الورق.

لقد عرفته جيداً، ولم يفرق أو يفصل بيننا سوى قساوة الظروف وحواجز الأنظمة و «مفاخر» التراجع والارتداد. إنها علاقة طويلة، لم تكن في الأسر، ولا كانت يوماً، رغم هذا السجن الكبير، الذي يجمعنا معاً ويفصلنا في آن! وبالرغم من كل محاولات تحطيم الأقنعة، وتجاوز العوائق الزائفة، لم نستطع مرة العناق. فتعانقنا مرة واحدة بمداد الحرية، نقاوم للانعتاق من الظلم والجور والطغيان، ولم تنتهِ حدود الشوق بيننا، فكنا أكثر من صديقين، كنا عاشقين مميزين في رحلة الحياة، إلى أن



انتزعك منا، واجتاحك في طريقه قطار الاستسلام والإجهاض العربي. وكان إجهاض الموت لأحلى وردة في بستان الحرية.

ذهب بغير استئذان، ورحل من غير وداع، وغادر من دون مصافحة. فكأنه كان مصمماً على العودة والبقاء بكل ما ملكت أيمانه. فكان حضوره دائماً في الذرى، رغم نأي الجسد قسراً عن الأرض، التي رواها بدمه العاشق، وفكره الثاقب، وقلمه السيَّال. كان دائماً حاضراً في الجامع، ولم يضلّ يوم الجمعة. ولم يغب خطابه عن الأسماع ووسط الناس، محذراً منبهاً من خطر الثقافة المزورة.

تاه في الأصقاع، باحثاً عن الحرية. بذل الكثير من الألم والتعب والسهر. وعانى، حتى اهتدى إلى اعتناق حرية النقد والناقد والكتاب، وإلى حرية الكاتب، ليثير قضية الحق والعدل. وسعى، وانخرط في المعركة ومواجهة التحديات بجرأة نادرة. وسقط صريع الحلم والأمل. واختطفه الموت من بين عيون وقلوب الناس الكثيرين، المنتشرين في أرجاء الوطن العربي.



وقد غاب الصادق النيهوم، في غفلة من الضحك، وحضور كثيف لمفردات التحدي والاختيار. ولكني لم أره. عفواً، كيف يمكن أن أنسى خرير هذا المجرى المتفجر من السهول والبطاح والأودية؟ وهل يختفي النبع إذا غاب الثمر في أحد الفصول؟

إختفى الصادق النيهوم، وبقي صوت، يدوم ما دامت الحرية تبحث عن نفسها. لقد سلبنا جميعاً شيئاً ثميناً. وهو في عز العطاء والبحث في المواقف والطقوس. كأني به في زفة العرس وإكليل العروس. وعلينا واجب الفرح، وإقامة الحفل، والنزول إلى ساحة الرقص، وميادين الحرية في مواجهة هذا الزمن الضروس.

إنه الصادق النيهوم، الذي توارى عن الأنظار، وتركنا في حوار وجدل. أمعه نحن أم ضده؟ نواكبه ونلتقي معه في الجامع، أم نفترق في الواقع؟ إنما وبالرغم من اختلافي أو اتفاقي معه في وجهات النظر والأفكار، لكننا نقرّ ونعترف بأنه كان يقول كلمته بجرأة، ويدافع عن رأيه بشجاعة. وهنا يكمن سر هذا الكاتب الكبير، الذي نبدي له كل الاحترام والتقدير.

وبعد... فمن سرق الجامع؟ وأين ذهب يوم الجمعة؟ ومن سرق الصادق النيهوم واختطفه في لحظة عطاء؟ وأين ذهب به؟ إلى الجنة أم إلى النار؟

أيتها الأقلام، أيتها الطيور المغردة، لا تظلمي الصادق النيهوم. لقد طار على أجنحة الحرية منادياً برفع الظلم. وهكذا شاءت الظروف. فهو الصادق النيهوم، إبن هذه الأمة، وهذا الشعب. حمل راية الثورة والتغيير، وثار على الظلم والاستبداد. وحرَّك أشرعة التغيير، كما عرف واعترف وافترض أنه مصيب بهذا القدر أو ذاك. لسنا ملائكة، نسكن على الكتفين، ونصوِّب البوصلة بالاتجاه الذي نريد. فهو أراد وطالب وصرخ بأعلى الأصوات: «من دون الناس، ليس ثمة سلة». إذاً، هو من هذه الطينة، ومن هؤلاء الناس، الذين سلتهم فارغة من الأنظمة المستبدة.

لسنا من دعاة النحيب والبكاء. ولسنا من دعاة العويل والرثاء. لن أقول لماذا ارتحل لشدة حاجتنا إلى أمثاله. ولن أقول وداعاً أيها النيهوم. بل سأقول إلى اللقاء على كل الشواطىء التي نزلت بها. وإلى اللقاء أيضاً، في ذلك الجامع الذي انطلقت منه: الجامع الجامع وليس الجامع المجنّس. الجامع الذي رأيت فيه نوَّارة الغد المشرق، وسطوع العقول الباحثة عن الحرية، وعن وطن وقضية.

ومهما يكن من أمر. فالصادق النيهوم قد مات... ولم تمت فيه الكلمات. □

الصادق النيهوم
أسير
السماء والأرض

عماد غانم
كاتب من الأردن



مفكك الأساطير

السؤال

عن العلاقة بين الثقافي والسياسي، بالمعنى الذي وصلت إليه الكلمتان، من أكثر الأسئلة تداولاً في الثقافة العربية. فهو لايني يغيب حتى يعود للواجهة من جديد، ويحدث ذلك في ثقافة مُتداولة شحيحة الأسئلة. وإمكانية تناسل الأسئلة فيها تتضائل، حتى تكاد تكون معدومة، وتذوي قدرتها على الاختراق والإخصاب حتى تكاد تكون عميقة. وفي هكذا حالة، تتداعى إجابات لا تغوص عميقاً، ولا تُحلق بعيداً، مُنتجةً أنواعاً لا حصر لها من التقوقع أو الاستلاب. وينقسم المجال، كضرورة، إلى خندقين مُتقابلين، ويرسم مهندس خفي دائرة، محيطها يمتد إلى المالانهاية. وما بين الخندقين، ينفصم التاريخ كخط يُقسم الزمان، ويُقسم معه الأفكار والأخلاق والقوانين والعادات واللغة (معانيها وصورها وأساليبها). وتصبح المسافة بين الخندقين تابو، لا يُسمح باختراقه. وأي محاولة حقيقية للمساس بهذا التابو، مصيرها الذبح بالسكين، سواء كانت دعوةً إلى نقطة مضيئة في الماضي، مُقارنةً بحاضر ينحدر في لُجج الظلمة، أو كانت انتشالاً للحظة الراهنة من ضآلة أفقها وبؤسها والتحليق بها في فضاء المستقبل. وإذا كانت هذه الإشكالية تُخاض بالدم والرصاص، في الجزائر ومناطق أُخرى في هذا الوطن، الممتد من السلفية المتقوقعة إلى الحداثة المنبتة، فإنها محتقنة في خطابنا الثقافي، وسارية فيه بشكل عام، واحتمالية انفجارها في الزمان والمكان واردة، إذا لم يتم التنبه لغائيتها المهيمنة.

تعرفت بالصادق النيهوم من خلال ما كان يكتبه في «الناقد». وازدادت معرفتي به من خلال كتابيه: «صوت الناس» و«الإسلام في الأسر». كان يتزلج تزلجاً مُتعرجاً على امتداد (خط التقسيم). ففي لحظة، يكون قد غاص عميقاً في مدى الخندق الأول. وفي اللحظة التالية، يكون قد حلق بعيداً في فضاء الخندق الثاني، صاهراً الأصالة والحداثة في بوتقة واحدة، مثيراً زوابع الأسئلة.

وإذا كان المد القومي والتحرري، في الخمسينات والستينات، قد عصف بالأنظمة التي كانت قائمة، وتمكن من الوصول إلى السلطة، فإنه لم يقنط من ذلك. وكما لم يتنبه المد القومي والتحرري إلى غائية العملية التاريخية، التي سرّعت وصوله إلى السلطة، وأحبطت أحلامه ومشاريعه فيها بعد، فإن «الإسلام السياسي» يميل إلى تكرار الخطأ نفسه وفي ظروف أسوأ. فالتابو بين الخندقين، يُعيد إنتاج جهود الحسم، المبذولة من كلا الطرفين لمصلحته التدميرية، خاصةً أن هنالك آخرين يُعيدون إنتاج العملية التاريخية لمصلحتهم، حضارياً واقتصادياً

وسياسياً، مستفيدين من إمكانياتهم الهائلة والمتراكمة، وقدرتهم على التحكم والتوجيه والتأثير، بما في ذلك ردات فعلنا المتباينة.

وفي حين يعمل ضغط «الإسلام السياسي» على تضخيم القوى البوليسية، وازدياد منسوب الطفيلية في بنية الطرف الآخر، فإن ضغط الطرف الآخر، بما هو متحول من ثورة إلى نظام، يؤجج نزعة العنف والغائية التأويلية في خطاب «الإسلام السياسي» - شباب يتأهبون لإرضاء رغباتهم في الموت برصاص البنادق أو ضرب السواطير -. فالتابو المهيمن، يستمد وجوده وسلطته من المقاومات الممكنة والضرورية، وغير المحتملة، والتلفائية والمتوحشة والمنعزلة والمدبرة والمستكينة والعنيفة والمتضاربة، والميالة إلى الصلح، والهادفة إلى مصلحة، وتلك التي لا تتوخى هدفاً بعينه.

إن اختيار الصادق النيهوم لتاريخ الهجوم على طليطلة العام ١٠٨٥ م، واقتحام الصليبيين للشام، بعد ذلك بأربعة عشر عاماً، وترافق ذلك مع ارتيادهم ثلاث قارات ومئات الجزر، المأهولة بشعوب بسيطة السلاح والتنظيم، فأبادوا سُكانها واستوطنوها كان اختياراً موفقاً جداً. آنذاك، وكشاهد، بالروح والجسد واللغة الحية، على تساقط مدن الأندلس الواحدة تلو الأخرى، وقف «أبو البقاء الرندي» يُحرض المسلمين على الجهاد وتدارك الانهيار، في قصيدته التي مطلعها:

لكل شيء إذا ما تم نُقصانُ/ فلا يُغر بطيب العيش إنسانُ.

قالها في الحد الفاصل بين (المجد والإشعاع) و (الخبو والخفوت) وقد اكتملت آخر حلقة من الحضارة الإسلامية، وهي «المدنية»، وبدأت بالنقصان، وبدأ المجال الجغرافي بالانحسار أمام مد حضارة خارجة للتو من عتمة القرون الوسطى. قبل ذلك ببضعة قرون، وفي طور تولد هذه الدوائر واتساعها وتنوعها، شرقاً وغرباً وحكمةً وعلماً، ذكر كثيرٌ من المفسرين في أسباب نزول الآية ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾، أنها نزلت يوم الحج الأكبر، وقرأها الرسول، فلما انتهى من قراءته لها، بكى عمر بن الخطاب، فقال له الرسول: ما يُبكيك؟ فقال: أبكاني، أنا كُنا في زيادة ديننا، فأما إذا كمل فإنه لم يكمل شيء إلا نقص. فقال النبي: صدقت (أبو حيان، البحر المحيط، ج ٣ ص ٤٢٦). وكما ارتفعت موجات المد الحضاري، الواحدة تلو الأخرى، إنفتاحاً وترقياً، بدأت، عند هذا الحد الفاصل، تنحسر الواحدة تلو الأخرى انغلاقاً وتقوقعاً، وصولاً إلى الآن: موجة تتأمل دموعها ووحدتها في مرآة. ويأتي اختيار الصادق النيهوم لهذه اللحظة الانقلابية، كنقطة انطلاق استراتيجية في نقد الخطاب الثقافي، ليؤسس لمنهج حيوي ومعاصر جداً وحقيقي جداً بالمعنى الإيجابي للكلمتين (المعاصرة بما هي أصالة وحداثة في آن، والحقيقة بما هي مفارقة للمنطق المصوغ بلغة متحولة وتنطوي على غائية مُتراكمة)، كاشفاً ببصيرته النافذة خُطورة استخدامات المطلق في خطاب الموجتين السالفتي الذكر.

وأكتفي في هذه المقالة بالإشارة إلى سمتين أساسيتين تبرزان في كتابات الصادق النيهوم:

أولاً؛ كون التراث حالاً فينا، كضرورة، وليس أصلاً ثابتاً بقطن في الماضي؛ بل هو مندس في لغتنا، ومتكتم على نفسه في نصوصنا، وينطوي على وجود تاريخي مُتحول. وعبر تحوله، يتخذ مدلولات مُتغيرة، فهو ليس عرضاً يُمكن تخطيه، وليس جوهراً فرداً خالداً نقيمه إذا هوى. فإن أهمية إضاءات الصادق النيهوم، تكمن في مُساءلة هذه التحولات في تغيرها. وفي السياق، تناول مسألة: الجامع والحجاب والصلاة... إلخ.

ثانياً؛ إن الواقع، بمعناه الشامل، حاضره وماضيه اللامُتناهي، وإمكانيات مُستقبله، يتكون من الرمز والمُتخيل والواقع الآني. فالحضارة نظام لغة (رموز) تتغير وتتطور، كمعانٍ وصور وأساليب في الزمان والمكان. والمُتخيل ما تنتجه تجربة الواقع في تاريخ الفرد، وفي تاريخ الجماعة، من صور وأساطير وخرافات، تتبلور في اللاوعي الفردي والجماعي. وأقل هذه العناصر مساهمة في تكوين الواقع، بمعناه الشامل، «الواقع الآني»، المسكوب والمسبوك في الخطاب السياسي. وهيمنة السياسي على الثقافي في الخطاب المتداول، لا تضيق فرجة الأمل بالخلاص والثقافة الحضارية العالمية فحسب، بل تُزور الخطاب الثقافي، عبر التأويل المُشوه للرمز والمتخيل، بحيث تجعله خطاباً مُحكم التزوير. وتتنزل محاولات الصادق النيهوم في صلب المحرك الحقيقي للواقع، بكشف الغائية في الواقع الآني، وتفكيكها ونزع الهالة الأسطورية عنها، كما في معالجته لمواضيع من مثل: الديموقراطية، الإعلام، جحا، لينين... إلخ.

من هُنا؛ فلا تأييد الثقافة المزورة، ولا مُعارضتها، يمكن أن يعيقا هيمنتها. وقد شق الصادق النيهوم، من خلال كتاباته المحرضة للأسئلة على التناسل، الطريق لتفتح الحقيقة، عبر إحالة (الرمز/ اللغة) إلى طبقة أعمق فأعمق. وجعلها تتفتح بتأثير رياح الأسئلة الثرية والمتنوعة. فلنواصل الأسئلة كخيار وحيد لشق طريق للخروج من الظلمات الثلاث: الحوت والبحر والسُحب. □



الساخر اللاذع

يونس شعبان
كاتب من ليبيا

رحل

كاتبنا الكبير الصادق النيهوم، بعد مسيرة طويلة من الصراع الفكري والألم الجسدي والضياع النفسي في ليالي الغربة القاسية المؤلمة، بكل عذاباتها المحزنة.

وها هو النيهوم لا يزال موجوداً فينا حباً وفكراً، يعيش في ذاكرتنا، ويتربع على صفحات جرائدنا، حيث تواصل حروفها نحت صورته كأحد المبدعين في دنيا الكلمة.

فما أجمل أن يكون الميت حياً! يستذكره ويستحضره الأحياء في كل حين. وما أجمل أن يكون ذلك صعباً أيضاً! لأنه إذا كان الدخول إلى «عوالم» النيهوم صعباً في حياته، فما أصعب ذلك بعد غيابه! لأنه سيظل الرمز للفكر الحديث المتحرر من قيود الماضي المتراكمة عبر عصور دينية وسياسية متفاوتة، والمتمرد على الإرث الاجتماعي المتخلف، وأيضاً لأنه ـ أي النيهوم ـ رحل دون أن يفك رموزه، ويجيب عن علامات الاستفهام، التي ما زالت تطلقها الأقلام التي عجزت عن فهم ما يطرحه. فما أصعب ذلك حقاً، الآن بعد رحيله!

أبكيك أيها المفكر الذي أثرى حياتنا بالمناقشات والمجادلات المشاكسة، التي كانت تنبش في جسد الموروث الديني والفكر الاجتماعي عموماً، وتسعى لإضاءة دروب المستقبل أمام الجميع.

أبكيك وأنا أكتبك وأستذكرك، فلقد تعرفت في منتصف السبعينات مع بداية تكون الإرهاصات الأدبية، بحروف النيهوم وكلماته، وحلقتُ مع تعبيراته الجميلة الرصينة الواثقة في فضاءات العشق للفكرة والنقد الموضوعي، وعوالم التحفيز والاستفزاز الحضاري للتدبر والتفكر والتحلي بالصبر ـ دون غيره ـ لتحقيق الأهداف والوصول إلى الغايات النبيلة.

إستهوتني تصويراته الساخرة، اللاذعة الناقدة لنمط الحياة اليومي في مجتمعنا، حتى وإن كانت بشكل متعال، يستخف بالسلوكيات والممارسات السلبية، فرسمت كلماتُه وتعبيراتُه ابتسامةً دائمةً على شفتي، وفجرت ضحكاتٍ عميقةً في عمق القلب، وأدارت محركات العقل في الاتجاه الذي خلقه الله لها.

وهكذا صرتُ أعاشر «الحاج الزروق»، ودعوات «الحاجة مدللة» تلاحقني، وأصادق «مسعود الطبال»، وأزحف مع «بلعيد الحافي» لاحتلال الإذاعة احتجاجاً على برامجها الملعونة من الله والمشاهدين. أصبحت أسيراً لأسلوب النيهوم، الذي قد أختلف معه في بعض الأفكار والآراء، ولكن كان الحرف عنده ساحراً، وكانت التركيبة اللغوية لكلماته ممتعة جداً،





تدهشني بتصويراتها التعبيرية، وانسيابها، ورنينها، وسخريتها المتسلسلة، وهي تغوص في أعماق الواقعية، حتى يخيل للبعض أن هذا النيهوم هو إنسان متعال على الجميع، ويسخر من الجميع، وأنه إنسان محبط نتيجة معاناة حياتية صعبة، وكتاباته ما هي إلا انعكاس طبيعي وردة فعل هذه المعاناة، التي كان يعيشها بشيء من اليأس، يجعله يؤكد أنه لا أمل لنا في أن نكون أبناء «خير أمة أخرجت للناس» ما دمنا نسكن هذه الأرض حاملين صناديق مقفلة، نسميها رؤوساً أو عقولاً فارغة، ونعيش بأفكار ملوثة بالجهل والمتناقضات والأحلام المزدوجة الشخصية. قد تفهم كتابات النيهوم بهذا الشكل، أو قد تفهم بعكس ذلك، وقد لا تفهم أصلاً!! ليس لقصور القارىء، ولكن لأن النيهوم يظل كاتباً مبدعاً متميزاً في كل شيء، قرر ألا ينظر تحت قدميه، منذ أن اتخذ قراره، وهو لا يزال معيداً بكلية الآداب ببنغازي، بأن يصعد سلم المجد ويعانق نجوم السماء، يقتبس من أنوارها قناديل الفرح والحب، ويمزجها بالفكر والتاريخ، ليهديها إلينا، ونحن نتربع متقوقعين في جلساتنا اليومية العادية جداً! لقتل الوقت والفكر بطرق متعددة والتندر بعباد الله في جلسات شرب الشاي وغيره!

قد يبدو الصادق رجب النيهوم كاتباً غريباً بالنسبة إلينا، لأننا لم نتعرف في وسطنا الأدبي والثقافي بكاتب جريء مثله من قبل، كاتب يتوجه بكلماته إلى الله مباشرة، دون وسيط، أو تدخل من أحد الأولياء الشيوخ أو أصحاب النفوذ، أو المقربين من المسؤولين، كاتب يطالب بإعادة الدور المفقود، الذي كان من المفروض أن يؤديه «الجامع»، كمؤسسة دينية دنيوية، وليس مجرد هيئة تؤدّى بها طقوس تعبدية، وتقدم معلومات عن الله والآخرة، في خطب فضيلة الإمام، التي تسبق صلوات الجمعة والعيدين! كما ينادي بإلغاء «الشعوبية»، ويفند النظريات القائمة عليها، وعلاقتها المريبة داعياً، في الأساس، إلى تحرير الفكر من أنصاف المتعلمين الحكوميين لإيجاد مفاهيم عصرية لمعاني «القومية» و «البحث الإسلامي»، وغيرها من المفردات، التي تشكل إشكالية فكرية في الوضع الراهن مع الأطروحات الإنسانية الخالدة للأديان، وتعارضها أو بالأحرى عدم توافقها مع العقلية السائدة في المجتمع العربي حالياً سياسياً ودينياً، والذي يشهد واقعية قاتمة لمستقبل بلا لون!

يبدو النيهوم غريباً وسط مجتمعنا، في أسلوب حياته وشخصيته، وفي سيرته الذاتية، ومواضيع قصصه وحكاياته، وفي شخوصه الروائية الرمزية، وفي سخريته الموضوعية. ولكنه، رغم هذا كله، يظل الأديب الأكثر تقديراً، لأنه التزم فكراً وأسلوباً متميزاً، إختاره نهجاً لحياته. وتحمل كل تبعات هذا الاختيار بكل شجاعة، ويظل أيضاً القلم الأكثر احتراماً، لأنه كان صادقاً، وجريئاً وموضوعياً في تعاطيه مع كل المسائل السياسية والاجتماعية، بخطاب عقلاني ولغة عصرية. ويظل النيهوم طبعاً الكاتب الأكثر قراء في بلادنا والأوسع انتشاراً، لأنه كان ذكياً في كسب قراء في الخارج، قبل الداخل، حيث فرض نفسه كأحد أبرز الكتاب على الساحات العربية المختلفة، بطرح مواضيع عامة بأسلوب استفزازي وإبداعي. وتجاوز حدود المحلية كان أحد أهداف النيهوم، منذ ظهور نبوغه في بداية مسيرته الأدبية، وقد حقق هذا الهدف واستحق بذلك هذا النجاح العريض والتقدير والاعتزاز الكبيرين.

قد يبدو النيهوم غريباً بالنسبة إلينا لكنه يظل مبدعاً رائعاً، سجل حياتنا بدقة متناهية، وتفاصيل متعمقة ساخرة، وخط بقلمه قصصاً انسابت كلماتها داخل عقولنا مباشرة، ولكن عجزت أفكارنا عن استيعاب رموزها ومضامينها وطرحها الفني بأسلوب إبداعي جميل، تمثل في اختيار المقاطع وانتقاء العبارات وتكرار الفواصل وغيرها. ففي قصته «الحكاية»، مثلاً، يبدأ بسؤال وتعجب رمزي يقول فيه:

«تدرون؟

إن المهاتما غاندي تناسخت روحه، وتناسخت حتى حلت ذات مرة في بيدق على رقعة الشطرنج.

تدرون؟

إنه دخل الرقعة وراء عنزته، وهو يحمل مغزله ويغزل، ووقف خطأ في مربع الشاه، فأمسكه الحراس غاضبين، ورموه على خط النار».

ويواصل النيهوم بث الحياة ومفاهيمها الفكرية في شخصيات قصته، حيث يدور الحوار بين المهاتما وأحد البيادق:

- «مستحيل» قال المهاتما محتجاً. «هذه المرة مستحيل. إنني أرفض أن أموت فداءً للشاه، وأرفض أن أقتل من أجله أيضاً».

- «يا مسكين» قال له بيدق واقف بجانبه. «ما دمت قد جئت إلى رقعة الشطرنج، فلا مفر لك من الشاه. هذا سر اللعبة أصلاً».

وأخيراً، إنطفأ الموقد، بعد صدور قرار إلهي بعدم تواجد جسده معنا في رحلة الدنيا.

وأخيراً، خمد الموقد. ولكن أنواره الباهرة، ما زالت تسطع في دنيانا بإشعاعها الفكري والحضاري الدائم، تنير دروب الباحثين والعاشقين للحياة، وفهم معانيها الخالدة. □

نينا جميل
كاتبة من العراق

العلم والحلم





لفت انتباهي إلى الصادق النيهوم، في البداية، اسمه، الصادق النيهوم. إسم له نوع من البعد الصوتي، فمن الألف الطويلة في الصادق، إلى الهاء والواو الممدودتين في النيهوم. نطق الاسم له رد مثل التوغل في شيء ما، كالماضي مثلاً.

لم أتمكن، على مدى قراءاتي لمقالاته، من التعرف ببلده. تصورت أن الاسم قد يشير إلى السودان. ولكن ليبيا لم ترد إلى فكري، مع احترامي لها.

موضوعات النصوص في مقالات الصادق، أثارت الانتباه. فهي موضوعات متحدية، تناقش قضايا جدية للغاية. ومن منا ينكر أن مناقشة الدين هو موضوع غير جدي؟ ناقش الصادق قضايا في موضوعية لم تترك للقارىء خياراً، إلا أن يحمل تلك المقالات على محمل الجد، بغض النظر إذا اتفق مع رأيها أم لا.

ناقش الصادق قضايا الدين والكتب المقدسة، كما لم تناقش أو تنشر من قبل. وكان يدعم حججه بالأمثال مستشهداً بتلك الكتب. حفزت أفكار الصادق الكثير من الردود، التي اعتمد أغلبها، لا على الوعي الديني، بل على التعصب الديني. وربما كان السبب في رفض أفكاره هو أنها لم تناقش على تلك الشاكلة في تاريخنا المعاصر من قبل.

الصادق جاء بالجديد في عالم الفكر العربي. وصرح عن أفكاره، دون وجل أو خجل. إن موضوع اختصاص الصادق بالأديان المقارنة، موضوع يحتاج العرب اليوم أن يتوغلوا في شعابه، وأن يدرسوه من الباطن إلى الخارج، ليكون سلاحاً بيدهم في إظهار التناقضات في روايات الأديان أو في ترجماتها.

كان للصادق نقطة ضعف، إذ إنه، على الرغم من تفتح أفكاره ونظرته الشاملة، لم يتمكن من فصل الدين عن السياسة. وبقي وإلى آخر مقالة كتبها يصل بين الاثنين، في تطلع إلى حل مشاكل العالم العربي. وإن أمثلة الجزائر وإيران كافية لإثبات أن ذلك الطريق يسير بخطى سريعة نحو نهاية واحدة: الدمار.

أحب أن أتصور أن الصادق ترك شرارة فكرية، يمكن لأحد ما أن يحملها ويحولها إلى نار، تنشر فائدتها على الجميع.

ولكن وبصراحة، أعترف بأنه لا يرد إلى فكري اسم أحد من كتاب «الناقد» يمكن له التطوع لحمل تلك الشعلة. يوسف بزي؟ ربما، لكنه يحتاج إلى التركيز أولاً، ثم التوسع ثانياً.

ولا أتصور أن «المدام» نوال السعداوي، يمكن لها أن تحمل شعلة الصادق. هل قرأ أحد مقالتها في «الناقد» (العدد ٧٧، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٤)؟ أي هذيان محموم هذا؟

ألا يمكنها أن ترى التناقض المبكي في حججها وفي أمثلتها؟ تناقض مؤلم منذ بداية المقالة وإلى آخر فقرة فيها! ومن الرحمة أن «الناقد» لا تلقي على قرائها مثل ذلك الهذر على الدوام. فأين تبدأ في نقاشك مع من وصل من المقام الأدبي والسن ما وصلته المدام نوال، ومع ذلك لا يمكنها أن تكون حكماً على نفسها لترى فوضى أفكارها؟ فإذا كانت هذه هي الحال الفكرية لكاتبة من مقام الدكتورة نوال، فما هو في الحقيقة الواقع الفكري للبقية؟

ولن يحمل الشعلة، بالتأكيد، الكاتب الذي مدح مؤخراً كتاباً، لسبب بسيط ان صاحبه لم تتطرق في مراجعها إلى أي مرجع من كتب المستشرقين! وكأن تلك المزية وحدها كافية لرفع الكتاب إلى مستوى قيّم! وقصد الكاتب أن العكس هو الصحيح، أي، إذا رجع كاتب ما إلى أبحاث المستشرقين، إنخفضت مكانة الكتاب الأكاديمية، بحيث أصبح وجوده وعدمه سواء. فأي انتحار ثقافي هذا، يسير نحوه كتاب العرب ومثقفوهم؟

وإذا كان بعض رجال الفكر العربي، قد قضوا العقود الأخيرة من حياتهم الثقافية في مرارة «استشراقية»، بسبب ترجمتهم الجامدة لأفكار الأستاذ إدوارد سعيد في كتابه عن الاستشراق، فإن ذلك الرجل الحريص في كلامه، قد ألقى الضوء أخيراً على موقفه «الاستشراقي» في عدد ٣ شباط/ فبراير من ملحق صحيفة التايمز الأدبي، بقوله أن الغاية من كتابه عن الاستشراق، كانت لإظهار تلك الظاهرة فقط. ولم يكن قصده منه أبداً دعوة هذا الطرف أو ذاك لمعاداة الغرب أو تصنيف أحد تحت كتلة واحدة تسمى «المستشرقين».

وأشك حقاً في أن بعض الأكاديميين العرب، قد ترجموا أفكار إدوارد سعيد، بأنها إشارة غير مخطوطة لمقاطعة أبحاث من يقع اسمه تحت تصنيف «المستشرق»، فحرموا طلبتهم من الكثير من الأبحاث القيّمة. فيا للخسارة! ويا لخسارتنا وخسارة هؤلاء الطلبة، الذين حرموا من دراسات، كان يمكن لها أن تفتح أمامهم دروب أفكار جديدة!

أرى أن العقل العربي المفكر، اليوم، عقل متضارب متناقض، سمح لكيانه بالوقوع في دوامة الصراع بين الغرب، لأنه غرب، وبين شرقيته، لأنه شرقي. يسمح ذلك الكيان لنفسه بالتمتع بما يقدمه له الغرب، من وسائل راحة ومدنية، من السيارة والطيارة وآلة تجفيف الشعر والمكنسة الكهربائية وتلفون الجيب وماكنة الفاكس... إلخ. ولكنه يرى في الوقت نفسه أن عليه أن يرفض ما يقدمه الغرب له من وسائل فكرية.

والله يعلم أن الغرب جاء بالويلات على رؤوس العالم العربي، ولكنه جاء بالتغيير والفكر أيضاً. هل نسيتم نهضة مصر وسورية في القرن الماضي؟ هل نسيتم التقدم في علم طب الأطفال؟ الطب النسائي؟ طب الأسنان؟ ألم تكن المرأة في الماضي تعتبر مسنة، متى ما وصلت الخمسين من العمر، ولحق التسوس بأسنانها؟!

وهل تتناسون أن العشرات، بل المئات، من أطفالنا ونسائنا، اليوم، بل في هذه الساعة وهذه الدقيقة، يعانون معاناة مؤلمة، وقد يموت البعض منهم لأنهم حرموا من الدواء؟ شيء من الاعتدال نحتاج إليه في حياتنا. سمه اعتدالاً أو حلماً، إذا شئت. ولكن، بالله، لا تدّعي أن كل عربي مثال للرحمة والرأفة، ولا كل غربي مثال للهمجية. ولا تقل أن نساء الغرب بأجمعهن عاهرات داعرات، ولا كل نساء العرب مثال للحشمة والعفة.

ما جاء به الصادق النيهوم، كان نوعاً من الحلم والتوازن. حلم أو خاصية عرفها بعض قدماء العرب جيداً، وقد وصفها الفرزدق بقوله: «أحلامنا تزن الجبال رزانة». فأي حلم يتمتع به عرب اليوم؟ أرى أن بعض الشطر الثاني من بيت الفرزدق، ينطبق علينا: «وتخالنا جناً...» وبس.

لا أتذكر أن مقالات الصادق، هاجمت أحداً بسبب انتمائه إلى صنف شرقي أو غربي، أو لسبب طائفي أو عرقي أو بسبب اللون أو الجنس أو الدين. إنتقد الشرقي، وناقش انتقاده بأسلوب موضوعي، أبرز معه نقاط الضعف في حياتنا وفي طرق تعليمنا. ثم أظهر نقاط التناقض في الأديان جميعها، دون تطرف، ودون انحياز. وأن هذا الفعل بحد ذاته، يجبر المرء على احترام ذكرى الرجل، لأنه سما بنفسه وبعقله فوق صغائر الإنسان العادي.

ليس لي الرغبة في إطالة الكلام، ولكنني أتعجب من الفكر العربي. فهو طاقة جبارة تهدر ويساء استعمالها!

سنفتقد مقالات الأستاذ الصادق النيهوم في المستقبل، ولكن يسعدني الآن أنني كنت الوحيدة من قراء «الناقد»، التي كتبت تصف مقالاته بأنها «رائعة». يعجبني أن أتصور أنه كان قد قرأ وصفي ذلك قبل رحيله. □

الصادق النيهوم أسير السماء والأرض



حافظ احمد شنبرتي
كاتب من سورية

فتـــاوى

ما لنا؟
كلما فتح طفلٌ كبير فمه
إمتلأ بالتراب

***

عند النيهوم
إلتقى جدّي وجدتي
لحلّ معضلة
وخرج جدّي يسبّ ويرطن
لأن النيهوم أفتى:
«يجوز للمرأة ألّا تضع قطعة مطاط في أسفل ـ بيجامتها ـ وأن تسمح لعرقوبها بالتنفس».

***

صدر عن محاكم النمل ما يلي:
في العام ١٩٩٥ وما بعده
يستطيع كلّ رجل أن يضرب زوجته
قبل أن يأويا إلى الفراش
وأن يقصّ شعرها
إذا رفضت غسل قدميه
وأن يحرمها من زيارة طبيب نسائي «ذكر»
وأن يمنعها من الاستماع إلى الراديو
إلّا في بداية افتتاح المحطات العربية
وإذاعة لندن العربية



فيه

ولمدّة ربع ساعة فقط

***

يقول أرسطو سلام:
الصادق النيهوم يتنفّس
إذاً الهواء ملوّث
لا تأخذوا شهيقاً
أيّها الأطفال المحصّنون
إلا بعد أن تتعطّل رئتا النيهوم

***

المعلّم الذي غاب إلى الأبد
تحية وبعد،

كانت أمّي التي سبقتك تقول: عيب الحكي على الموتى. أما أنا ـ وبسبب جبني ـ فلا أحكي إلاّ على الموتى. لذلك سأقول لك ما لم أستطع أن أوصله قبل الآن.

تعرّفنا بك مع «الناقد» ومع الأعداد الأولى، كنّا ولا نزال مجموعة من المثقفين ـ كما ندعي على الأقل ـ الذين ننتمي إلى مختلف المشارب بأنواعها، ولأسباب كثيرة، منها قلّة الأعداد الأولى، كنّا نصوّر مقالات من «الناقد» من أبرزها مقالاتك ومقالات بعض الأحياء، الذين لا يزالون يكتبون، والذين لا يجوز ذكر أسمائهم، فتكريم الأحياء عيب عند الشرقيين.

قال بعض منا: إن النيهوم سوداني بدلالة دسّه لخرطومه في قضايا تراثية مقدّسة، لا يجوز أن تناقش أو تطرح للمناقشة.

وقال آخر: بل هو من الجزائر، وممن سيطرت الثقافة الفرنسية على عقولهم، فلم يتمعّنوا في دراسة التراث المقدّس، وهو يفقه في أزياء «بيار كاردان»، أكثر ممّا يفهم في شروط وصحة الوضوء.

وقال فريق ثالث: إنّ هذا النيهوم من برابرة الأطلسي. وقال آخرون... وقيل الكثير... إلخ. ومن العجيب أنّ أحداً لم يقل، ولم يعرف أنّك من ليبيا، إلاّ بعد نشر نبأ توقّف قلبك في زوايا غير ظاهرة كثيراً من الصحف العربيّة.

أما أنا أيّها المعلّم، فلم أكن أهتمّ بتلك الحوارات. لذلك لم أنقلها بصدق، كان هاجسي الوحيد أن أسبقك إلى كلّ ما قلته.

إسمع أخي الصادق

أنا أحسّ بغيرة قاتلة من المتنبي، عندما أقرأ شعر الحكمة عنده، ولم أحسّ بغيرة مماثلة إلاّ عندما كنت أقرأ مقالاتك.

كنت أقول: لماذا لم أسبق هذا الكاتب إلى ما يقوله؟ لماذا لم أستطع صوغ أفكاري التي يجسّدها النيهوم كما يصوغها؟

كنت أحسّ بالكراهية نحوك أحياناً، أستيقظ قبل أولادي وقبل الفجر، وأعيش مونولوجات غريبة. أحاورك وأتقلّب وأشتمك أحياناً، وأكثر مرّة حدث هذا عندما نشرت مقالة: الطفل المسحور في العدد ٧٣ تموز/ يوليو ١٩٩٤ من «الناقد».

وكنت أنا قد نشرت مقالة ـ رداً على أحدهم ـ في العدد نفسه بعنوان: «طيطا الشمطاء»، وعندما قرأت ما كتبته عن وباء التعليم الديني أحسست أنّك تدافع عن طفولتي، عبر كل ما ذكرته من أرقام مقدّسة ومتساوية التكرار في القرآن الكريم حُقِنتُ بها في طفولتي. وزد على ذلك ـ ولن أطيل عليك بالتفاصيل ـ أنني عوقبت في سهرة واحدة بنسخ سور: البقرة ـ آل عمران ـ المائدة، قبل أن أنام واضطررت إلى ترك أسطر من السور أثناء النسخ، ومع ذلك لم أنتهِ حتى أيقظني صياح ديك بيتنا الترابي ولسعة قضيب أبي ـ الرمّان ـ على قفاي.

المعلّم الصادق

إنّي أكاد أسمع صوت كلّ حاقد متخلّف في هذا الكون، وهو يقول عندما سمع بغيابك: لقد لاقى النيهوم نتيجة ما كتبته يداه، فليتفذلك هناك حيث لا ينفعه قلمه وتطاوله على التراث المقدّس.

أستاذي الصادق

عندي الكثير مما أقوله ولكنّني سأترك المجال لغيري في هذا العدد الخاصّ بك. وبتكريم «الناقد» لك في هذا العدد صار عندي إحساس أن دنيا الثقافة لا تخلو من حبٍّ وخير. □

الصادق النيهوم
أسير
السماء والأرض

محمد مصطفى درويش
كاتب من سورية

اسلام من دون حراسة

■ لم أعرفك عن قرب شخصي؛
ولكن:
عرفتك عن قرب وجداني
كان حتى محارك الذي خرجت به إلى الشط،
أكثر قيمة وبريقاً أخاذاً من لآلىء الآخرين،
ومجوهراتهم البحرية الثمينة.
كنت أهرع إلى أرشيف الجريدة،
لأقلب صفحات «الناقد» قبل نزولها السوق بأيام تطول، أو تقصر،
وقلّما كان يخلو عدد
من مقالة لك،
أو رد على رد
كأن السطور تلتهم عيني
بفرح لا ضفاف له.
فما تفتح مقالتك حتى ولو
بوسع خرم إبرة، أكثر
سعة وسماحاً لدخول الشمس
من نوافذ الآخرين وأمدائهم.

□□□

كنت تحاول، رد البكارة الأولى للأشياء
من حولك،
والقبض على نبضها الآبق والعابق
برائحة لا جسد لها.
كنت تحاول بأصابع غير خائفة
ومرتجفة قطع شعرة معاوية
بين الإسلام و«إسلامهم».
بين السلام و«استسلامهم»
كنت تحاول للفجر الطالع، رد
نداه الذي لم يلوث بذرائع
المنشغلين بالأموال والأهلين،
كي لا يكون للمخلفين من الأعراب
مكان الصدارة في طلائع هذا الفجر...
كنت عن ثورة نبي الصحراء،
تنافح بعصبية، ليس
فيها من الجاهلية سوى قيم العفة
والشرف والنزاهة
كي تظل رايات تلك الثورة تخفق في
وجدان الأمة،
وضميرها الحي.

□□□

الآن، سوف أهرع كالعادة،
إلى الأرشيف،
وأقلب صفحات العدد الجديد

نشر في جريدة
«الثورة» السورية في
١٩٩٥/١/١٧

من «الناقد»، ولكن، لأقرأ
مقالات وزوايا، ليست لك،
بل عنك
إنه أيها الصادق النيهوم،
زمن تحنيط حتى الخيال
فكأن الأحلاف ـ عادت،
ولكن لتمزق وطناً ثقافياً
عربياً، لنبي الصحراء
شرف وضع اللّبِنَة الأولى
في صرحه الإنساني الخالد
ـ وجادلهم بالتي هي أحسن.
ـ لو كنت فظاً غليظ القلب.
ـ لا إكراه في الدين.
بُعثت نبي الرحمة، ولم أبعث
نبي النقمة.
هكذا وُلد «الإسلام» غريباً،
وعاش غريباً
وسيظل يعيش غريباً،
إلى ما شاء الله..
وغربته هذه هي
المصدر الوحيد
لطاقته الروحية،
وقوته المادية..
هكذا ولد «إسلام»
خبز الشعير، والثوب المرقع،
والنوم في المقابر:
ملء جفون قرت عيناً
بسيادة العدل والقانون.

□□□

وُلد «الإسلام» حرباً
على الظلام والظلامية؛
وسلاماً مع الحرية والشمس والعدالة
الإسلام، لا «إسلامهم»،
لا يخشى المجادلة والحوار،
بل يرى فيها تعزيزاً لوجوده،
وتأكيداً لمنبته الرباني:
واحة نور ونار في صحراء البشر
فما كان للإسلام، والحضارة العربية،
أن يوصلا الضوء والعدالة إلى آخر
قرية «مظلمة»، ظالم أهلها،
في هذا العالم،
لولا انصهارهما في
سبيكة واحدة،
أين منها الذهب
ـ وقل اعملوا
ـ يمنون عليك أن أسلموا
ـ كل نفس بما كسبت رهينة
من هذه الأقباس والأقداس استمد
ـ الإسلام ـ روحانيته،
وتاريخيته وسيرورته في
البلاد والعباد.

□□□

على رحيلك، لن يخلو عدد من
«الناقد»،
من رائحة حبرك وقلمك،
وفكرك الذي رفض
أن يبتز ويمارس عليه
عبودية مخلوق، لا خالق
فالعبودية للخالق حرية،
والحرية بالمخلوق عبودية
حتى على اختلافنا الكبير معك، في
بعض الأحايين، كنا
نثمن فيك هذا الجهد الخلاّق
والمبدع، في التنقيب والدرس
والمثابرة والمصابرة،
تثمينا سعة الصدر، والحلم عندك
فقد تحولت المساجلات الفكرية
في أغلبها، إلى جلسات استحضار
أرواح، ونبش ماض، لم يهمنا
فيه، سوى الجانب الميت،
أما الجوانب الحية،
فهي تكشف عجزنا،
وتفوّق الماضي على حاضرنا
وحتى على غدنا
ولذلك نخافها، ونخشى
الاقتراب منها،
إلا بخطى مُصطكة،
وقلوب آثمة
ففي زمن غدا فيه الضم الثوري
القسري لأراضي «الغير» معتقداً،
وإراقة الدم القومي،
أيديولوجية تقدمية،
وعنصرية عصرية
والخبز «البوسني»
أو «الشاشاني»
حراماً تقديمه على مائدة الإسلام،
وحلالاً تقديمه
على مائدة الغرب
لا الرب.

□□□

كنت أيها «الصادق» تحاول إيصال
«صوت»،
ربما لم يمتلك سواك جرأته.
فباب الاجتهاد لم يكن يوماً من الأيام
مغلقاً في الإسلام؛
شريطة ألا يلج منه
كل ما هب ولم يدب
ربما كان إسلامهم في الأسر؛
أما الإسلام،
فهو حر طليق
تعمر به قلوب مؤمنة
بحرية المعتقد، وقيمة الاجتهاد في
إعادة الحياة إلى كل
خلية في
جسد الإسلام، ظن قد شاخت،
أو بعبارة أدق
شاخت النظرة إليها
«إسلامهم»، ربما كان
لا يؤمن بالاجتهاد،
أما «الإسلام»،
فهو الاجتهاد بعينه،
محروساً بظلال قرآنية
دائمة الخضرة، خلقة
ـ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له
لحافظون.
فهو لا يحتاج إلى حراسة أحد،
ووصايته؛ بل يحتاج إلى من يقدر على
العفة: عملاً لا قولاً فحسب: عفة
يد
وقلب ولسان.
في رحيل الصادق النيهوم،
نقول لمن لم يروا فيه سوى
عدو للإسلام،
ما قاله الأعرابي، حين جاءه خبر موت
عدو له:
لقد فُجعت بأعدى أعدائي. □

الفقيه المستحدث

إبراهيم محمود
كاتب وباحث من سورية

بين كتابه «الإسلام في الأسر»، الذي أصدرته شركة «رياض الريس للكتب والنشر» قبل ثلاث سنوات، وكتابه الثاني «إسلام ضد الإسلام»، الصادر حديثاً عن الشركة عينها، ثمة زمن ينبسط أمام الصادق النيهوم، يتلخص فيه تاريخ الإسلام على صعيد الممارسة، منذ خمسة عشر قرناً، ويتجلى الإسلام في صياغة واضحة مغترباً عن اسمه.

والكاتب، بقدر ما يظهر في الكتاب الأول ناقماً على الذين (أسروا) الإسلام، وهم الفقهاء ومن معهم (رموز الإقطاع)، يظهر في الثاني ناقماً أكثر، لأن هناك الإسلام المغترب، يدافع عن اسمه، أي يحاول التحرر من سلطة من أسروه، وتأكيد ذاته الفاعلة، كما يرى.

هذا هو مضمون «إسلام ضد الإسلام».

في الكتاب الأول نتعرف بأسر الإسلام، بمعاناته، الإسلام الذي يمتلك كل إمكانات القوة والديموقراطية والكونية. وفي الثاني (موضوعنا هنا) نتعرف بما يمارس باسم الإسلام، وهو في حقيقته ضد الإسلام. إنه الإسلام الأسير نفسه، والطليق المستبد هو الإسلام الممارَس، وذلك عبر رموزه: الفقهاء والإقطاع: الزمن واحد ـ الرموز المقيدة هي هي. باختصار، كيف يمكننا التفاعل مع ما يفكر فيه، ويذهب إليه الصادق النيهوم؟

أولاً، لعل ما أثاره في مقدمة الكتاب، يوضح لنا ما أراد الإفصاح عنه:

ـ فعلى الصعيد الاجتماعي ـ السياسي، يرى «أننا حالياً أمة تتسول لقمة عيشها اليومي من دول الشرق والغرب، وتعيش على الصدقات والهبات، وتعاني مآسي الحروب الأهلية على طول المنطقة الممتدة من الصحراء الغربية إلى قرى الأكراد في العراق، وتتلقى الهزائم على جميع الجبهات الصغيرة والكبيرة،



وترزح تحت أسوأ نظم الحكم التي عرفها التاريخ، وتبدو مضحكة - ومبكية أيضاً - مثل مهرج مات في منتصف العرض» (ص١٦).

- وعلى الصعيد التشخيصي للإسلام، يرى أن «الإسلام الذي ورثناه عن أسلافنا، ليس هو الإسلام الذي بشّر به القرآن، بل نسخة ناقصة عنه، ومشوهة إلى ما لا نهاية. إنه مجرد بديل فقهي، صنعه الإقطاع على مقاسه، بأن سلبه قلبه وصوته معاً» (ص١٦).

- وعلى صعيد التغيير الثوري، يشير إلى لقاء يوم الجمعة في الجامع، الذي «سرقه الفقه لحساب الإقطاع» (ص١٧). ويعتبره مجالاً واسعاً لتدشين الديموقراطية. ثم يؤكد لاحقاً أن «الإسلام شريعة لا تعترف بسلطة الكهنة أو الأحبار أو الفقهاء، ولا تميز بين عقيدة وأخرى، ولا تتقيد بحرفية النص، بل بمصلحة الناس على اختلاف طوائفهم وألوانهم. وإذا كانت هذه الشريعة قد خسرت طابعها العالمي الآن، فذلك أمر مرده إلى تغييب صوت الناس وراء فتاوى الفقه بالذات» (ص١٨). ولعل هذا التأكيد على وجود «إسلام ضد الإسلام»، هو الذي دفعه إلى التأكيد على أن الشريعة التي تطبق هنا وهناك، هي بدورها ضد الشريعة الإسلامية الملغية، ولذلك جاء عنوان كتابه موضحاً ما أراد الإفصاح عنه.

إن النيهوم ليس بعيداً عن الواقع، في مساره النظري والعملي. ولعل التشخيص، الذي يعتمده فيما يجري من تأزمات مختلفة على أرض واقعنا، يثبت ذلك. ولكن الكاتب يدرك (كيف لا وهو يمتلك ثقافة موسوعية حول ما يكتب فيه؟) أن أي تعميم هو بمثابة تمييع للحقيقة التي يتحدث عنها. فالحديث عما يجري من وقائع بؤس وطغيان واستبداد وتخلف، بصيغة الجمع وبأسلوب لا يخفى طابعه الخطابي، أو الإنشائي، يفتقد الهدف الذي يصبو إليه. فإطلاق عبارات عامة مثيرة، تجمهر الانفعالات أو المشاعر في الغالب، تشغل الفكر، وتسخره في خدمتها، يبعدنا عن جوهر القضية، عن الإسلام نفسه. وما هو وصفي، ليس بديلاً مما هو تحليلي باطني. وما يؤكد هذا التعميم في الأحكام، والابتعاد عن الهدف، هو تأكيده على أن الاسلام الموروث، هو مختلف عن إسلام القرآن. وكأنه بذلك يؤكد لا إسلامية الإسلام نفسه، إن جاز التعبير.

فإذا كان الأسلاف، وهو لم يحددهم، هم الذين شرعوا للممارسات اليومية، وقننوا الإسلام، فهذا يعني عدم وجود إسلام آخر، خارج ما شرعوا وقننوا له. وإذا كانت مفردة الفقهاء التي يعتبرها العدو اللدود في قاموسه اللغوي (وهو يشبه هنا المفكر الوصفي المنطقي الذي ينبذ الفلسفة ويعتبرها لا شيء أمام العلم) هي المرادف الفعلي لمفردة الأسلاف كما، تعلمنا بذلك صياغته اللغوية، فهذا يعني أن الإسلام الذي يتصوره، أو يتحدث عنه، هو مجرد «يوتوبيا» ليس إلا!

وليس تقية إذا قلت أن ما يكتبه النيهوم ذو أهمية، ويثير كل من يتقن قراءة العربية، وذلك من خلال متابعاته لما يكتبه، ولردود الناس، وهم مختلفون في اتجاهاتهم الاجتماعية. ولكن مشلكة الكاتب تبدأ من لحظة الكتابة نفسها، إنها لا تكمن في ما يتحدث عنه وفيه، إنما في ما يستخدمه من أساليب، وما يصوغه من أحكام، وعبر طريقته في الكتابة.

فإذا كان الإسلام الذي يكتب عنه، في عموم ما يخصه سلوكياً، هو إسلام فقهي (رغم أنه يستثني الفترة التي عاش فيها الخليفة الراشد الثاني، معتبراً إياها الفترة المثالية «ديموقراطية فعلية». وهذا الاستثناء لا يخلو من مبالغة، بل من مكر، عندما يؤكد على فاعلية الإسلام، وأهميته سلوكياً في عهد من عهوده، ليؤكد إسلاميته أولاً، ويثبت مصداقية ما يصبو إليه. وهو لو راجع المصادر التاريخية، وخاصة «تاريخ الطبري» مثلاً، لأدرك أن الرهان الديموقراطي على «عمر» أقرب إلى النزوع العاطفي الوجداني، الذي يفتقد البرهان المنطقي، حيث تم انتخابه من قبل أبي بكر ليس إلا)، فهذا يعني إلغاء للإسلام نفسه، لأن الإسلام كما يفكر فيه، ويعاش، هو الإسلام في واقعه اليومي، أو كما كان تماماً، وكما هو كائن.

أما مفهوم الإقطاع، فهو صيغة إنشائية معمّمة، لا تناسب واقع الحال في تنوع جوانبه الاجتماعية. فليس الإقطاع هو الحاكم الأوحد، مثلما أن الفقيه ليس هو الممثل الأوحد للإسلام. وإذا كان مفهوم الإقطاع يشمل كل سياسي متنفذ، أساء إلى الإسلام سلوكاً، فإن هذا لا يشكل تبريراً لما جرى من اضطهاد باسم الإسلام في الواقع. فالذين حكموا، اختلفوا عن بعضهم بعضاً، وقراءة «تاريخ الخلفاء» للسيوطي مثلاً، توضح لنا ذلك.

وإذا كان مفهوم الفقه يشمل كل منظّر للإسلام، ومشرع له نظرياً، فهذا يشكل إساءة للإسلام نفسه كدين، بل للمفهوم نفسه، كون الفقه ليس أحادي الطرف. إنه يشمل فقهاء مختلفين، بل متناقضين في ما يذهبون إليه. وهو لم يحدد مَنْ هم الفقهاء الذين شوهوا الإسلام. وهنا يختلط الجميع مع بعضهم البعض، الصغير بالكبير، والمناوىء للسلطة بالموالي لها، والرسمي بالمهمّش... إلخ. والنتيجة المترتبة على إجراء من هذا النوع، هي إلغاء كل قيمة معرفية وتنويرية، يسعى

الصادق النيهوم
أسير
السماء والأرض

إلى بثها الكاتب، وطرحها للتداول. نعم إنه صنائعي ماهر، ولكنه لا يحسن التمييز بين ما يصنعه!

إن الإسلام هو في حقيقته: ما كانه، وما يكونه، وما سيكونه. أما الانطلاقة من تصور مغاير للإسلام، الإسلام الذي يمارس راهناً، أو كما كان يمارس سابقاً في أغلب عهوده (تُستثنى هنا فقط جزر تاريخية محدودة الأطر، لا تؤكد مصداقية ما يذهب إليه الكاتب تماماً)، فهي في جوهرها عبارة عن ردة فعل لا عقلاني، لأنها تفتقد الأرضية التاريخية، والفعل الاجتماعي المؤثّر. أما ربط الإسلام في أخطائه وممارساته الواقعية في معظمه، بالفقه والإقطاع، فلا يبلور صياغة منطقية لأطروحة، لها دعائمها أو مرتكزاتها البنيوية الواقعية المؤثرة. إن اللافت للنظر في ما يذهب إليه الكاتب، وما ينطلق منه هو إصراره، من ناحية، أن معظم ما جاء به الفقهاء هو ذو مصدر توراتي، ومن ناحية أخرى، هو ذو مرجع إنجيلي، كما في «المسلمة لاجئة سياسية». إنه بذلك يلغي كل تواصل مع التاريخ، من ناحية، ويقف على الضد مما يذهب إليه ويدافع عنه، من ناحية أخرى، عندما يؤكد عالمية المضمون القرآني، هذا المضمون الذي منه، وفي ضوئه، وعلى أساسه، جاءت محاولات مختلف الفقهاء والمشرعين، حيث تنوعت اجتهاداتهم في ضوء تحديات الواقع، ومن خلال تنوع واختلاف علاقاتهم بصاحب السلطان، وقد كان في وسعه أن يفيدنا في علاقات التواصل والتفاصل بين ما جاء به القرآن، على صعيد التشريع، وفي ما يخص أمور الدين والدنيا، وما هو موجود في التوراة والإنجيل، من جهة، ومحاولات الفقهاء في اختلاف طبقاتهم، في قراءة القرآن، ومدى تأثرهم بالأجواء التوراتية (كما في «الخلق والتكوين»)، والتوجهات الإنجيلية (كالموقف من المرأة) من جهة ثانية!

أما أن يمارس تعميماً في أحكامه، فهو، من ناحية، يستعدي الجميع، دون استثناء، ويضيّع علينا فرصة الاستمتاع بحصيلة قراءاته التنويرية، أو تنقيباته اللاهوتية، من ناحية أخرى!

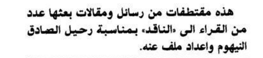
ولعلنا لا نخطىء إذا قلنا بأن اتباع إجراء من هذا النوع (إثارة أفكار، وتثبيت نتائج)، هو الذي حفز الكثيرين من الذين ردوا عليه، بعنف خاصة، كما في حال كشك. كونه لم يستثنِ أحداً في الإسلام الذي تكلم باسمه، الإسلام النموذج. فـ «إسلام ضد الإسلام»، ليس سوى إسلام الفقهاء والإقطاع في معظمه ضد الإسلام الآخر، الذي لم يتحقق حتى الآن (وإشارته إلى عمر، كاستثناء، هي حيلة استثنائية، أو مثال يتيم لوقعنة ما ينادي به)، إنه الإسلام النيهومي، أي ما اعتبره الإسلام المغاير الكوني، الفردوسي بالتحديد. وهو، بهذا الشكل، لا يصبح سلفياً فقط، أي ينادي بحكم السلف، وبتقليد السلف، إنما أشد سلبية. فالسلفي المألوف، يحدد له نموذجاً عملياً. والكاتب لا يحدده، ولكنه يرجعنا إلى اللاسلف (المُسْلَفن - إن جاز التعبير) إلى نموذج يبتكره، غير مألوف. ولعل علي حرب كان مصيباً في نقده له، حول كتابه (الإسلام في الأسر). عندما اعتبره أكثر سلفية من السلفيين.

وفي ضوء انتقاداته للإسلام الممارس، ثمة مأزق منهجي، لا يستطيع تجاوزه. فهو في الوقت الذي يحدد فيه معالمه الفكرية، والخطة التي يراها متناسبة مع وجهة نظره، بخصوص الإسلام الفقهي الإقطاعي، إذا بهذه الخطة المنهجة نفسها، تسير به في طريق مسدود، كونه يواجهنا بإسلام غير محقَّق، إسلام نصيّ (بكر) غير مألوف، يثيرنا فنندفع نحوه. ولكنه يخيّب أملنا، في النهاية، عندما يبقينا في كهف المنهج المعتم، حيث يوجد إسلام متصوَّر، مرسوم بالكلمات غالباً!

إنه يعلمنا أن الإسلام الممارس، في معظمه، لم يكن إسلاماً فعلياً، والإسلام الفعلي هو ما أتصوره أنا. ولعله بذلك يتجاوز حتى ما يسمى باليوتوبيا، إنه تصور إرادوي شبه واقعي على أبعد تقدير! وهو أشبه بغناء ساحرات «يوليسيس»، الممتع، ولكنه المهلِك في الحقيقة!

وكما أنه اتّهم الفقهاء كل الفقهاء، والإقطاع الذي يشمل أصحاب السلطان كلهم كذلك، باستغلال وتشويه الإسلام العقلي، نجده يواجهنا بحل سحري، وهو الفقه المعكوس (إذا طبقنا طريقته النقدية) الكامن في الجامع. فالجامع يحرر الإسلام من الأسر، ويطلقه من عقاله، حيث تجتمع الأمة كلها للتباحث في أمورها اليومية. وكما أنه اتخذ بداية الإسلام الراشدي نموذجاً لمصداقية ما ذهب إليه (قبل ظهور الفقهاء والإقطاع كما يبدو)، كذلك اعتبر الجامع (حيث كانت المواجهة علنية بين العامة والساسة، كما في حال «عمر بن الخطاب» مثلاً)، نموذجاً للديموقراطية، وهو إجراء سحري غرائبي حيث يُلزم الأمة (أمة الإسلام بملايينها المتكاثرة)، بالتجمهر فيه. ولا ندري كيف يجتمع أفراد الأمة، والجامع لم يكن - كما تصور الكاتب - ميداناً مألوفاً لحل مشكلات الأمة هذه، خاصة، أنه ينطلق من قياس الشاهد على الغائب (الشاهد كل والغائب جزء) كصورة الإسلام في بداياته الأولى، أما اليوم فمثل هذا التصور هو أكثر من يوتوبيا لاعقلانية.

لقد كان النيهوم فقيهاً مستحدثاً، مناوئاً للفقهاء الآخرين، لم يخفِ قيوده المعرفية. والذين ردوا عليه، تعاملوا معه بوصفه ناقداً، فقيهاً. ولهذا كان الإشكال الأكبر!□

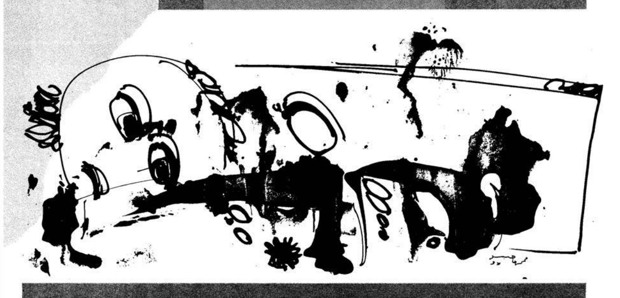


هذه مقتطفات من رسائل ومقالات بعثها عدد من القراء الى «الناقد» بمناسبة رحيل الصادق النيهوم واعداد ملف عنه.

فقد كتب سراج محمد بشير من سبها ـ ليبيا يقول:

«أنا قارىء عادي، ولكن أثارتني المواضيع الفكرية الجادة والملتزمة التي كتبها الصادق النيهوم وكنت أناقشها طويلاً مع زملائي متسائلين: ماذا يريد هذا الرجل؟ إنني في أشد حالات الأسى والحزن لفقدان هذا المفكر المتغرب عن وطنه، والعالمي الانتماء، القوي العقيدة. لقد ذهب جسده وبقيت أفكاره منارة لفكر متحرر بعيد عن كل القيود المكانية والزمانية».





وكتب حمد المسماري من بنغازي رسالة قال فيها:

«الصادق النيهوم يمثل لي ولشباب مدينة بنغازي «الأب الروحي». وقد رحل قبل أن يقول كل كلماته».

وأرفق الرسالة بقصيدة جاء فيها:

«يا صادق /فرسان هذا العصر/ ما زالوا بلا معارك/ والنسر لم يمت/ النسر صار ببغاء مدهشاً/ يغني للخليفة/ أشعاره قد جعلت حياتنا سخيفة/ يا صادق/ في زمن الغربة والنواح/ تبكيك بنغازي من المساء حتى مقدم الصباح».

وكتب مازن عجيب من دمشق:

«كان للنيهوم دور بارز في تأطير التجربة الفكرية العربية في سبرها للتراث الديني».

وكتب وسم مزيك من حلب:

«وضعته الحياة على مفترق طريقين، الأول عريض واضح فيه آثار أقدام وخطو كثير، تسلكه الجموع ويشي بالطمأنينة والأمان، يحمل كل رتابة ودعة الحياة الهادئة. والثاني مبعثر الملامح معتم لم تطرقه قدم، يضج بأخيلة وأشباح الخوف، إنما فيه كل إغراء التفرد والجدة والمغامرة، وفيه سار وحيداً في وجه كل ظلمات العالم».

وكتب حسني هلال من السويداء:

«لن أكتب لأمة صودر منها الكتاب باسم الرغيف، لمسلمين أسلسوا القياد لمضطهديهم، ولا لإخوة أكلوا لحم أخيهم ميتاً. لن أكتب مادحاً، فقد تسلخت رقابنا من نير السلاطين، حتى عفنا مدح مخلّصينا. مع ذلك أكتب أن الراحل ليس أول ولا آخر نمور الكلمة، الذين نذبحهم تغريباً وتخويناً وجلداً».

وكتب محمد كمال الخمليشي من طنجة:

«كم ترقبت غاراتك وأنا أتسكع بين دروب «الناقد» وأرتشف في حانات الكتابة نبيذ الحلم البائد. وكم شربت نخب فشلنا العربي وهو يراقص ناقاته وصحراءه وغزواته. ثم حملت في آخر الليل ـ كلص ـ نعش سؤال شاخ دون جواب: هل نضع المصير تحت مقصلة النسيان؟».

كما كتب قصيدة جاء فيها:

«لكل الأحبة/ للصادق النيهوم/ لعمر مرّ وزمان خان/ لصحوي المتطاول على نكهة الدجل/ حين تفوح من البلاغات الرسمية/ للمعلم الذي أهدر فضولي الميتافيزيقي/ لاعلان المبادىء الذي نسف أوكار اللغة/ لأرض أنهكتها الزنازين والقبور/ أشدّ رحال حزني».

وكتب رياض العبيد من سورية:

«كم أود أن تتحول كتابات النيهوم في «الناقد» وفي كتبه الثلاثة الأخيرة، على صعيد الفكر الديموقراطي الحر، إلى شعلة هداية للمثقفين العرب، في طريق الكتابة الجادة والصادقة، في زمن عربي عز فيه الكلام الأصيل والحقيقي والجريء، وانتشر بدلاً منه، المزيف والمزور والمرتزق والجبان في طول الوطن العربي وعرضه».

وكتب عبد الغفار نصر من سورية:

«المجتمع كما رآه النيهوم مجتمع غير شرعي خلقته مؤسسات إقطاعية معادية لمعظم مبادىء الإسلام، من مبدأ المساواة والشورى إلى مبدأ تحريم الحكم الفردي وضمان حرية الحوار والقضاء. وقد تأسس على نظرية تحكيم القوة والتعصب الطائفي وتقديس الخرافة. ورأى النيهوم كذلك، أن تطبيق الشريعة في مجتمع غير شرعي، تعوزه روح العلم والورع معاً».

وكتبت سعاد مكرم جروس من لبنان:

«الباحث والمفكر الصادق النيهوم، أثار الكثير من النقاط الهامة في منهج تفكير المثقف العربي، مما جر عليه الكثير من الانتقادات، والتي وصلت إلى حد الاتهامات. وأياً كان نوع الآراء فيه، فهذا يثبت فاعلية أفكاره الصريحة ودورها البارز في تحريك مستنقع الثقافة العربية الآسن».

وكتب توفيق عبيد من سورية شعراً جاء فيه:

نفتقدك في ساح الرأي الحر/ والرأي الآخر/ في حديقة «الناقد»/ وأزاهيرها الحلوة/ وأشواكها الدامية/ فالزهر بلا شوك/ لا يحلو/ وكأس الحنظل مع العز/ أشهى من ماء الحياة مع الذل».

وكتب فرزات كسيري من سورية شعراً يقول فيه:

«هو ما لم يقله الحلاج في الطواسين/ له شعر وأصابع من خبز ونار/ حين حزنت البحيرات على فرسه الضائع في أول الحرب».

وكتب رضوان نعنوع من سورية:

«قام الصادق النيهوم بالتحريض للانطلاق بتراثنا إلى الأمام، عبر سد ثغرات عديدة وعالقة في الأذهان، وكان مثيراً ومشوقاً وبارعاً بشكل ندر وجوده على الساحة الفكرية والثقافية».

وكتب الكط بوسلهام من المغرب:

«إن كتابات الصادق النيهوم، نقدية فاضحة، تتعلق بالواقع الإنساني المأزوم والمفجوع والمظلوم، وتتحدث بمرارة عن وضعية الإنسان الغارق في عالم الأوهام والأكاذيب والتزييف والتحريف، عالم العنف والقمع».

وكتب طارق شربا من اللاذقية يقول:

«الصادق النيهوم حارب هستيريا الطقوس الرهيبة، التي أخذ خطرها يزداد يوماً بعد يوم، محولة الإنسان إلى مجرد كائن طقسي، يمارس الإرهاب حتى على نفسه». □



حسان مصطفى الزين

كاتب من لبنان

الحب والجنس

دراسة

محمد كمال اللبواني

رياض الريس للكتب والنشر ـ بيروت، لندن ١٩٩٤

لينين يهاجم فرويد

قد يكون عنوان الكتاب ـ عادة ـ إشارة أو مفتاحاً أو مدخلاً للقراءة، أو خيطاً يشدّ هذه الأخيرة ويوجهها. إلا أنه مع الكتاب، الذي بين أيدينا، يختلف الوضع بعض الشيء. لكأننا نقرأ كتاباً آخر، خدعنا عنوانه... معه بقيت أبحث عن الكتاب/ العنوان، حتى كدت أنهي صفحاته الأخيرة. فلم أجد كلاماً عن «الحب والجنس عند السلفية والأمبريالية»، إلا حين أشرفت على الانتهاء. فالكتاب يحكي عن السلوكات الجنسية، وخضوع هذه للتشكيلات الاجتماعية التاريخية، أكثر مما يقرأ ويعالج أو يناقش، أو حتى يعرض الجنس وتعابيره وشبكياته النفسية الداخلية.

فما أن تفرغ من قراءة الكتاب، حتى ينتابك شعور، وتدرك أننا، بكل بساطة، قد صرنا مجتمعات تتناسل دون حب. فالحب «أصبح مسألة واجب وعادة، تحدده بعناية أيديولوجية الإخلاص لأحادية الزواج» (هربرت ماركوز)، أي أننا نؤدي الجنس ضمن استراتيجيات وعلاقات ووظائف وقوانين محلّلة. بعدما فعلت السلطات (بمعناها الواسع) أفعالها في حياتنا وثقافتنا وأجسادنا وأنفسنا، من خلال تحطيمها «الفن الشبقي» (ars erotica) وتطويرها إجراءات كبت وقمع الجنس وحقيقته، وتمكنها من نبذ الجنس ونقل «مفهومه» إلى خارج الخطاب. فلا يمكننا «تغيير الثقافة» و «تقديم تقنيات تناسب تطور وارتقاء المجتمع» ومحاولة الخروج من «الأزمة المستعرة» ورفع مستوى الوعي السياسي والاقتصادي والثقافي (والجنسي)، إلاّ «بالنضال» أولاً، لإعادته إلى عالمه وجسده وحقيقته، خطاباً وسلوكاتٍ.

يلتبس تعريف الحب، ويرتبك تعبيره عند اللبواني. فهو عاجز عن إصابة تعريفه والتقاط حقيقته، لأنه يريد، ولا يريد «إنزاله» من مكانه الأرفع وسموه المثالي الرومنسي. ورغم تعريفه إياه، في أحد الأماكن، على أنه «تعبير عن رغبة متولدة من الحاجة الجنسية، مثله مثل النزوة والميل والعقدة والولع» (ص ٣١). فهو، وإن كان على اختلاف أنواعه «عظيم الأثر في الحياة الاجتماعية» (ص ٨٤) ومن أعلى درجات التعبير، من حيث استمراره وقوّة شحناته وارتباطه بمؤسسات وتدابير ووظائف وسلوكات اجتماعية، فرغم هذا، وربما لهذه الأسباب، لا يمكننا تحييده وحجبه ولفّه بهالة، أو إبقاء مفهومه خارج حقل التفكيك والقراءة، لأن هذا، إضافة إلى الانعكاسات السلوكية الاجتماعية، هو إرباك للبحث وبهتان للاستخلاصات النظرية.



لقد ساهم انهيار نظام ودول وتجربة الماركسية اللينينية، في العقد الأخير من هذا القرن، في مراجعة متفاوتة القدْر والنتائج، ومتعددة الطرق، لمقدّمات الفلسفة، ولنتائج بعض الأيديولوجيات. إلا أن هذا بقي وكأنه لا يعني إلا الأفكار السياسية دون غيرها، والنظريات السيكولوجية من ضمن ما أقصد. ففي رأيي أنه حتى النظريات التي تتناول «الذات ـ الموضوع، الوعي، اللاوعي، السلوك، الكبت، الثقافة... إلخ» ومفاهيمها ومرجعيات هذه المفاهيم والنظريات العلمية الفيزيولوجية والأنتروبولوجية والبيولوجية، كلها قابلة، بل وتحتاج إلى النقاش والقراءة والتفكيك. ولا تأتي هذه الضرورة من اعتبارها «نظرية» عالِمٍ ما وحسب، وخاضعة لمقاييس العلم، بل لاختلاف البيئات والمجتمعات والثقافات والإنسان. فمن الممكن أن تختلف الثقافة وعملية تكونها ومفاهيمها بين المجتمع الرأسمالي الغربي وبين مجتمعاتنا أو مجتمعات صحراء أوستراليا الوسطى. لذا، من الضرورة أيضاً مراجعة هذه «الأيديولوجيات السيكولوجية»، التي قامت من وعلى هامش ونقد التحليل النفسي والفرويدية باختلاف تياراتها، ومن الدراسات والنقاشات السيكولوجية والأنتروبولوجية.

منها كاتبنا ينطلق، وبعد انهيار التجربة السوفياتية، من المواقع نفسها، ويخلص إلى الاستنتاجات الأيديولوجية نفسها، التي تمخضت عن «عقل» السلطة السوفياتية في عملية إنتاجها المنظومة الجنسية، وضد الفرويدية، بما تمثله من دعوة لتحرير الطاقات والرغبات والمجتمعات، وتقويض الأخلاق القمعية، والتي ترى فيها السلطة السوفياتية، مثلها مثل أي سلطةٍ أخرى، دعوةً إلى تقويضها والعودة إلى البربرية والعلاقات الجنسية غير المنظّمة.

فموقف اللبواني، تجاه فرويد، ملتبس ومربك، كحال موقف الرأسمالية، التي استثمرته خير استثمار، والاشتراكية السوفياتية، التي تدعي الحرية وأخواتها، وتعمل على «القمع» وتمكين وتأبيد آلته. فتارة هو ضد فرويد ونظريته بالإجمال، ويرى، في تحليلاته، الرأسمالية بعينها. وتارة يقول: «إننا لسنا في صدد شن هجومٍ سياسي على شخص أو نتاج فرويد، الذي حاول الظهور كرجل علمٍ وطب محايد. لكننا سنحاول توضيح مقدار التوظيف الفاسد لمكتشفاته، ومقدار التشويه الذي أحدثته في صورة الإنسان التي رسمتها» (ص ١١).

ويستكمل كاتبنا موقفه اللينيني، سعياً «للسيطرة على الدافع الغريزي وتوظيفه ضمن الأطر الصحيحة والبناءة»، حين يرى أن «من يريد تغيير الثقافة، عليه تغيير علاقات الإنتاج، ووضع برنامج سياسي، يحقق التغيير المطلوب، عندها ستتغير الثقافة تلقائياً» (ص ٨٠). بهذه الإرادوية والتلقائية والبساطة، بتغيّر «علاقات الإنتاج» وتتغير «الثقافة». ومنها ينطلق في أن «يحرّم ويحلل»، معطياً لنفسه حق «توظيفه ضمن الأطر الصحيحة»، وحق تحديد «الأطر الصحيحة البناءة»، بما يناسب «سيطرته». فالسيطرة هي عينها دائماً مع اختلافٍ في الأساليب والأشكال، بما فيها السلفية والأمبريالية. أَليس في كلام اللبواني، عن «توجيه السلوك الجنسي والسيطرة على الدافع الغريزي وتوظيفه ضمن الأطر الصحيحة البناءة»، مساهمة في التجديد والقوننة الفوقية والقمعية للكبت نفسه؟

تسيطر المهادنة على مجرى تفكير واستخلاصات اللبواني. فهو، ورغم مقدرته على النفاذ إلى السلطة اليومية ومراقبتها ونقل تفاصيلها، إلا أنه يتعثر ويقع فريسة التردد والمهادنة والإصلاحية، لحظة يتطلّب منه البحث استثمار ما رصده والتقطه من خلال معاينته الواقع.

ومرد هذا يعود إلى انطلاق كاتبنا من منتصف الطريق عوضاً من البداية، التي هي ـ على حد تعبير اللبواني ـ «التفكير في كل ما هو محرّم على التفكير أو ممنوع التفكير فيه، أو مسلّم به بداهةً» (ص ٩). فالانطلاق من منتصف الطريق، لا يفضي ولم يؤدِّ إلى جديد أو إلى موقف، أو حتى إلى «استخلاص نتيجة، ربما تكون مفيدة في السعي لتشكيل وعي أكثر صحة، قادر بدوره على توجيه السلوك في خدمة استمرار ورقي الجماعة

الإنسانية، وزيادة سرعة ذلك الارتقاء» (ص ٩). لأن كاتبنا لم يقم بامتحان البديهيات ووضعها تحت مجهر، أو بإعادة النظر فيها وفي مفرداتها. ولم يفكّر في المحرّم والممنوع، وهذا بعينه مراوحة في دائرة السائد والمسموح، ويصبُّ في خدمة المنظومات الجنسية وحضارة الكبت الراهنة.

فالكاتب يلتقط الظواهر الاجتماعية، المرتبطة بالجنس، ومحور سلوكه وشبكياته الخارجية المؤسسية، يحللها ويعيد تربيطها. لكنه يبقى أسير النزعة الاجتماعية (دوركهايم)، حتى حين يستخدم تقنيات التحليل النفسي اليسارية وأدوات ومفاهيم واستخلاصات الفرويدية - الماركسية النقدية (هربرت ماركيوز)، فلا يشير إلى علاقة الرغبة بالقانون وبالسلطة (والمعرفة)، ولا يقوم بتحليل الاستراتيجيات والجاهزيات القمعية، التي تقوم السلطة بإنتاجها «لتوجيه السلوك الجنسي والسيطرة على الدافع الغريزي».

كما لا يقوم بأي إضاءة أو تحليل للبنى النفسية للإنسان (الفرد - الجماعة)، إلا من طرفها الاجتماعي، الذي يتوقف عنده. ما يجعل من مشروعه ومن كلامه جزيرةً وسط بحر، إذ لا يمكن تأسيس مشروع حضاري (وجهد اللبواني مساهمة متواضعة فيه)، بالاكتفاء بالجانب الاجتماعي المؤسسي السلوكي للجنس وتعابيره. «فلكي نفهم المجتمع فهماً كاملاً، يلزم دراسة أفراده» (جيزا روهايم).

تحت عنوان «التكنولوجيا الجنسية - الثقافية السياسية»، يعرض اللبواني ما يتبنّاه من نظرية هيغلية - ماركسية للتاريخ ولبنية المجتمع والتشكيلات الاجتماعية وتغيّر تحقق الجنس وفقاً لها، مكرراً باختصار ما جاء في كتاب أنغلز: «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة»، ومن ثم في الأدبيات السوفياتية. فيرسم، وببساطة عهدناها في المدرسة السوفياتية، تاريخاً بسيطاً (أو تبسيطياً) أصله غربي، ويعممه عالمياً، ويفصّل فيه تطوّر التشكيلات الاجتماعية والجنس والقوانين والعلاقات والزواج والثقافة، محكوماً بالنظرية الهيغلية - الماركسية، دون أي براهين أركيولوجية وأنتروبولوجية، أو حتى خصوصية، تميز هذا المجتمع وثقافته عن ذاك وتلك.

يبدو أننا لا نجحف في حق المؤلف، إذا ما قلنا أن القسم الثالث الأخير، هو الكتاب، لحيويته «وواقعية» قماشته وسلاستها. ولصدقه مع عنوان الكتاب وغرضه. ففي هذا الفصل، نجد مادة التحقيق إلى جانب العرض المتشعب المتعدد الجوانب، وبالسلاسة والنباهة أنفسهما، اللتين يتم فيهما التنقل من التحقيق إلى التحليل إلى التجريد إلى الموقف - المهادن. فيتطرق ويلاحظ أموراً وظواهر وسلوكات وتدابير ومفردات اجتماعية دينية، ما زالت تحتفظ بحيويتها وراهنيتها، من مثل: «الشرف والعرض» «العيب والقذارة» «الحب والجنس» «السلفية والجنس» «الأمبريالية والجنس» و «الحلال والحرام»، الذي يبدو أن كاتبنا قد نسي أنه التابو Taboos.

في الكتاب كله، يهيمن النفس اليوتوبي والنزعة الأيديولوجية، الميالة إلى الإملاء والتخيّل والتعميم، بدل التحقق المادي الأركيولوجي والأنتروبولوجي. فتارة، يبدو تأثير الجرعة الأيديولوجية الاقتصادية واضحاً، فيتغاضى عن الدين وعن تأثيره وحضوره وفاعليته: «الحجاب جاء تلبية لحاجة وواقع اقتصادي» (ص ٨٠) (يقصد أيام الدعوة الإسلامية). وتارة أخرى، يقوم بإلغاء الواقع لصالح اليوتوبيا، فيرسم المستقبل ويبني فرضيات.

يقول فوكو: «إذا كان الجنس مقموعاً، أي محكوماً عليه بالمنع، باللاوجود والخرس، فإن مجرد الكلام عنه، والكلام عن قمعه، يكاد يتخذ شكل عصيان مقصود»، فكيف إذا ما كان (الكلام) يؤسس لطرح إشكاليات الجنس/ المعرفة/ السلطة على المشاريع الحضارية والسياسية، التي أثبت عقمها ودجلها، إذا ما ضيّقت مجال السياسة، واقتصرت حركتها على الممكن وفنونه.

وفي هذا الإطار - أولاً - يمكننا تقييم كتاب محمد كمال اللبواني، بعيداً عن قراءتنا للعنوان، وللكتاب ونيته، بل وللاستخلاصات المستقاة من القراءات النقدية للحضارة الغربية، المقدمة في الكتاب، جنباً إلى جنب، مع منطق المهادنة، تجاه المؤسسات والاستراتيجيات والمنظومة الجنسية والتدابير السلطوية الاجتماعية، بل تدعّمها، وتجاه البحث/ الكتاب، إذ يقوم الكاتب بقمع تصاعد البحث والموقف، وبتسييج موضوعه واستنفاده في حقول المسموح والمحلل والمفكر فيه. □

نقد العقل الإسلامي

دراسة

الشيخ الركابي

دار أهل البيت - بيروت ١٩٩٤

الميثولوجيا الإمامية

عبدالرحمن الحلبي
كاتب من سورية

■ من أساسيات العقيدة الشيعية: الإيمان بأئمة آل البيت وبعصمتهم عصمة تكوينية، أي أن الله خلقهم معصومين، وهم يعلمون الغيب، ما كان منه وما هو كائن، وما سيكون إلى يوم القيامة. والإيمان بعودتهم إلى الحياة الدنيا وبعودة خصومهم أيضاً، بغية الاقتصاص منهم. فالإمام علي سيقتص من معاوية، والإمام الحسين سيقتص من يزيد وهكذا.

ثم الإيمان بالمهدي، كإمام حيّ يَرى ولا يُرى، ويعرف كل ما يفعله الناس، لأن أعمالهم تعرض عليه يومياً، وهو ينظر فيها جميعاً.

وبما أن الإمام المهدي غائب، فإن الأحكام الشرعية تظل معطلة حتى عودته. وما تأدية بعض الفرائض، التي يقوم بها بعض الناس، إلا من قبيل الممارسة الفردية، أو التطوع الذاتي، وهو خارج عن حدود التكليف، المعلّق حالياً، بانتظار عودة الإمام المنتظر.

ولأن مكانة الأئمة ترقى، في العقيدة الشيعية، هذا المرتقى، فإن النظر إليهم سيكون شبيهاً بالنظر إلى الألوهة. ولهذا، فهم يملكون قرار إدخال من يشاؤون من الناس إلى الجنة، أو إلى الجحيم. وما نحسب أن مقولة الإمام الخميني: «إن لأئمتنا مكانة لا يرقى إليها ملاك مقرّب، ولا نبيّ مرسل»، إلا نقطة في خضم هذا المقدس.





بيد أن تعطيل الأحكام الشرعية حتى عودة المهدي، لم يمنع المرجعية الشيعية من العمل على استيفاء «الخُمس»، وانتزاعه من أيدي الناس، ليستقر في جيوب القيّمين على الدين.

و«الخُمس» هذا، ورد في القرآن الكريم مرة واحدة، عبر الآية ٤١ من سورة الأنفال: «واعلموا أنما غنمتم من شيء فأنّ لله خُمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل...». والغنيمة، هنا، تكون في الحرب، ولكن رجال الدين يخرجون بها عن سياقها، ويسحبونها على كل كسب يحصل عليه الإنسان، حتى لو كان معاشاً وظيفياً، ليأخذوا «خُمسه». وقد لاحظ المؤلف هذه المسألة لدى مرجعيات الشيعة الإمامية، فأفرد لها فقرة خاصة بها، وردت في الصفحة ١٤٥ من كتابه «نقد العقل الإسلامي»، أشارت إلى أن تكديس الثروة و«الأخماس» بيد حاشية المرجعية، جعلت منهم قياصرة وأباطرة جدداً. وهو ما يتنافى مع ما يقره الإسلام. إذ لطالما خلف هذا المرجع أو ذاك، بعد موته، الأموال الطائلة في بنوك الغرب. يشهد بذلك، حسب المؤلف، الإحصائيات، وما أحدثته من خلافات حادة. وعلى ذلك، فإن المؤلف يقترح أن تشكل لجان، مهمتها متابعة أخبار هذه الأموال، وتوزيعها على المواطنين بشكل عادل. ويرى أن تصرف أموال «الخُمس» في مناطقها، ودون إرسالها إلى حاشية المرجع، الذي يبذّرها حسب أهوائه، ووفقاً لرغباته الشخصية وشؤونه الخاصة.

والمرجعية، من وجهة نظر المؤلف، ينبغي أن تكون رشيدة، تهتم بأمور المسلمين، وترعى مصالحهم. لا مرجعية تجعل من شخصها ظل الله وسلطانه، من أجل التكديس اللامشروع للثروة والنفوذ السياسي داخل الطائفة.

الأئمة، إذاً، بحسب الميثولوجيا الشيعية، يشاركون الإله في واحدة من صفاته الذاتية، على الأقل، هي: علم الغيب. والمعروف، إسلامياً، أنه وحده، جل جلاله، «علاّم الغيوب»، و«ولا يعلم الغيب إلا هو». وبذلك يكون هذا المعتقد دخيلاً على العقل الإسلامي بصيغته العربية، وهو ما يشير بوضوح إلى أنه نتاج عقل آخر، ربما كان ذا أصول توراتية أو زرادشتية.

ثم إن كثيراً من مفاصل التشيع، تشي بعدم وجود أصول إسلامية عربية لها. حتى إن جوانب متعددة من الأحكام الشرعية الشيعية، تجد لها مكاناً رحباً في العقل الفارسي. منها، على سبيل المثال، ما أكده الإمام الخميني في المسألة ١٢، من الجزء الثاني، من كتابه «تحرير الوسيلة»، شرعية التمتع بالرضيعة، وهي المسألة عينها التي كان قد أقرها من قبل الإمام أبو الحسن الأصفهاني، في كتابه «وسيلة النجاة». ومنها، مثلاً أيضاً، تحريم الزواج من المرأة الكردية، لأنها «من الجن»، حسب الأصفهاني أيضاً، وليست من البشر.

هذه الميثولوجيا، هي أس العقيدة في الفكر الشيعي الإمامي. ولأنها غدت كذلك، معتقداً وممارسة، تصدّى لها الشيخ الركابي، في كتابه الجديد «نقد العقل الإسلامي»، باحثاً ومنقباً. والشيخ الركابي عراقي الجنسية، شيعي المذهب أباً عن جد. تعلّم في كل من العراق وإيران، وتتلمذ على عدد من الآيات، وكان منهم آية الله «منتظري».

وللشيخ الركابي، قبل هذا الكتاب، وفي التصدي لهذه الميثولوجيا بالذات، عدد من المؤلفات، منها «إشكالية الخطاب في القراءة التاريخية لوقعة كربلاء»، و«حفريات أنتروبولوجيا العلوم القرآنية»، و«خطاب المشروع الوجودي»، لكن «نقد العقل الإسلامي»، الذي نحن معه الآن، كان أكثر هذه الكتب مواجهة ومجابهة ومباشرة. وإذا كنت أتحفظ على عنوان الكتاب، وأميل إلى تسميته بـ «نقد العقل الإمامي» أو «نقض الميثولوجيا الشيعية»، فإن المؤلف أراد، فيما يبدو، أن يعمّم، لا أن يخصص. لهذا، إلتزم منهجاً صارماً في إخضاع الأقوال والأفعال والرجال لدلالة النص القرآني أولاً، وللفحص التاريخي من ثم، والنظر إليها في إطارها الزماني، والحكم عليها وفقاً لسيرورتها الزمكانية. وستكون مرفوضة لديه، مهما ارتقت بالسند، إذ ما خالفت النص.

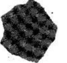
لهذا، نجد المؤلف يعترض على كثير من الأحاديث التي تأخذ بها الشيعة، ويُثبت بطلانها وكذب رواتها. كذلك هو يتصدى لعدد من الأحاديث، التي يأخذ بها أهل السنة والجماعة، رغم سندها المؤتمن لديهم.

ديدن المؤلف هو الدفاع عن شيعة أهل البيت، دونما ريب، والدفاع عنهم يتأتى من رفعهم من مرتبة الأسطرة واللامعقول إلى المكانة التي يستحقونها، من حيث إنهم بشر، تكمن أهميتهم في بشريتهم، لا في أسطرتهم، في تقواهم، لا في الخوارق المنسوبة إليهم كذباً وادّعاء. قال في هذا الصدد: «ولّما كنا نرغب في جعل أهل البيت قطب الرحى الإسلامية، فلا بد أن نطهّر ساحتهم من هذه الأخبار الكاذبة» (ص١٤).

لقد سعى الشيخ الركابي، بحق، وفي إطار منهجه هذا، إلى قراءة الموروث الشيعي قراءة تاريخية، فلجأ إلى التقسيم المنطقي للحديث في ضوء البيان والأصول الكلامية والخطاب والدلالة وانطباقها على القرآن. كذلك، سعى إلى رصد رجال الحديث، وبيّن طبقاتهم، واستقرأ أغراضهم، وتوقف عن كل من الاجتهادين، المباح منهما والممنوع، وناقش أفكار البداء والرجعة والمهدي والمرجعية والتقليد، مستفيداً في ذلك، من علمي «الرجال والدراية»، اللذين أكسبا الباحث في الفكر الإسلامي قدرة على التمييز المعرفي بين الخطأ والصواب. والتمييز المعرفي ـ عند المؤلف ـ نوع من أنواع الرياضيات، لا يدخل في بابه الاحتمال أو الظن، التوارد أو الترادف، بل هو مفهوم ومصداق، له دلالة محكمة، أو مؤوّلة في كتاب الله. فإن كان النص كذلك، فإن مسألة السلوك والتعبير عنه، تأتي كحكم ثانوي وتابع للحكم الأوّلي.

المؤلف محب لأهل البيت يرفض ما ينسبونه إليهم من خوارق وأساطير





عبر هذه النظرة المقوننة بقوة، نظر المؤلف إلى مسألة «رجعة الأئمة» إلى الدنيا (ص ١٤٢). فرأى أن هذه الرجعة مختلقة، كفكرة، عبر ذهنية إخبارية كاذبة، ولكنها استقرت في معارف الشيعة، لكثرة ما روّج لها الوعاظ وأهل المنابر، في إلحاحهم على صحة صدورها عن الأئمة أنفسهم، بينما هي شكل من أشكال الإسرائيليات، التي تعج بها الميثولوجيا الشيعية، لما سرّبه إليها الإخباريان اليهوديان وهب بن منبه وكعب الأحبار. ذلك لأن العودة الشخصانية للأئمة فكرة تخالف العقل والدين معاً. فلو افترضنا، جدلاً، يقول المؤلف، عودة الإمام علي إلى الدنيا، من أجل محاربة معاوية وغلبته، لكي يثبت للناس أنه على حق وأن معاوية على باطل، فإن هذا يستلزم إبطال مبدأي العقاب والثواب في الآخرة، هذا أولاً. ويشترط، ثانياً، أن تتم الرجعة في ظرف زماني ـ مكاني معين ومحدد. واستطراداً، فهي إن حدثت، فإنما ستكون



كتاب يطرح تساؤلات في صلب العقيدة الشيعية

حجة على من رآها؛ وهذا يعني أن الذي كان قبلها، والذي أتى بعدها، لا تصير عليه هذه الرجعة حجة. أما إذا كان المراد إفهام الناس بأحقية الإمام علي، فإن هذه الأحقية ترتبط بواقع موضوعي، خارج الوعي الإنساني. أما الحديث عن جدلية الصراع، الذي تم في فترة تاريخية معينة، وبشروط معينة خاصة، فهو حديث عن الصراع الطبقي الموضوعي، حسبما يراه المؤلف، يرتبط بقضايا جوهرية، تقوم أساساً على مبدأيْ الحق والباطل. ثم إن إثبات أحقية الإمام علي، لا يستلزم - بحسب المؤلف (ص ١٤٣) - التمثلات المادية في لحظة تاريخية معينة. بل هو ثوابت وحقائق موضوعية؛ الحكم فيها للعقل، وفقاً للنصوص الصحيحة، ولا يشترط في صحتها إنجازها في واقع معين، مادي ملموس، بل إن العقاب المترتب على ارتكاب الباطل، حددت له الرسالة السماوية عدداً من الحدود التي تضبطه. والإيمان بوجود العقاب، هو جزء من الإيمان بالوحدانية. والإيمان بالعقاب، أيضاً، هو إيمان بالسنن والنواميس الإلهية، ما دام مترتباً، في حال ثبات الجرم، في عالم القيامة، الذي حدثتنا عنه السماء، عبر الوحي النازل على النبي، ولقد آمن به المسلمون، ومنهم الإمام علي. وهذا، فإن مشروطية رجعة الإمام من أجل الجزاء، وإثبات الحق في الدنيا، غير مرغوب فيها، حسبما يقرر المؤلف، وبخاصة أنه لم يرَ أيما دليل من «عقل أو نقل» على ثبوتها. بينما جاء التأكيد منه، تعالى، حيث أعد للمتقين جنات وعيوناً، في حين أعدّ للكافرين وللمنافقين غير هذا.

هذا، وإن النص القرآني، لم يحدثنا عن عودة جسمانية روحانية لأيٍّ من هؤلاء الأئمة، كي يتقاصوا في دار الفناء مع أعدائهم. ثم إن الله تعالى، وحسب إيماننا به، قادر على الأخذ بحق المظلوم من الظالم، دونما حاجة إلى رجوع أحد من المظلومين من عالم الآخرة إلى الحياة الدنيا. ولطالما أعلنا إيماننا بأن الجزاء الأخروي أشد وأقوى من الجزاء الدنيوي، ربما بسبب طول اليوم في الآخرة، الذي يساوي ألف سنة مما نعد في حياتنا الفانية.

لا تفسير لدى الشيخ الركابي لهذه الرجعة، سوى أنها تعني عودة معنوية، لا عودة جسدية، بمعنى أنها عودة وسيادة المبادىء الصحيحة، عبر الرجال الأكفاء، الذين يؤمنون بالحق والعدل والحرية. وهذا التفسير، الذي رآه المؤلف، يتفق مع ما أعلنه، من قبل، العلامة هاشم الحسيني في ص ٢٣٧، من كتابه «الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة»، حيث يقول: «والرجعة ليست من العقيدة، ولا من الضرورة الدينية، والنصوص التي تعرضت لها، لو صحّت عن الأئمة، لا بد من تأويلها برجوع سلطان الأئمة ومبادئهم».

أما القول أن الأئمة «يعلمون متى يموتون، وأنهم لا يموتون إلا باختيار منهم»، فلقد أفرد له المؤلف الركابي أكثر من نصف كتابه «نقد العقل الإسلامي»، للرد عليه ودحضه. وكان في كتاب سابق له، هو «إشكالية الخطاب...» (الصادر عن مركز دراسات الوحدة الإسلامية/ بيروت/ ١٩٩٠) قد توقف ملياً عند هذه المقولة، وقارنها بمقتل الإمام الحسين، منتهياً إلى ما يشبه هذه التساؤلات: هل كان الإمام الحسين يعلم أنه سيموت في هذا المكان؟ وفي هذا اليوم؟ وهل مات باختيار منه حقاً، تصديقاً لما تطرحه الميثولوجيا الشيعية؟

وقبل الإجابة عن أمثال هذه التساؤلات، يقدم لنا المؤلف، في كتابه هذا، كمّاً هائلاً من «الأحاديث» المنسوبة إلى عدد من الثقات، منهم أم سلمة وأم أيمن. فنرى أن نصوصها لا تخرج عن إطار هذه الميثولوجيا، من حيث إن الحسين خرج من مكة إلى كربلاء مختاراً، وهو يعلم أنه سيموت في هذا اليوم المعين، وفي هذا المكان. فإذا كان الحسين قد علم هذا كله، فلماذا اصطحب معه الأطفال والنساء؟ ثم أليس يعني هذا أنه خالف، بفعلته هذه، النص القرآني، الذي يقول: «ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة»؟ وخالف، بعلمه - المزعوم هذا - قوله تعالى: «.. وما تدري نفس بأي أرض تموت»؟ والإمام الحسين، وفقاً لهذه الميثولوجيا، لم يُلقِ بنفسه وحدها إلى هذه التهلكة، بل ألقى بكثير من الناس وتسبب، وفقاً لهذه الميثولوجيا أيضاً،



بهتك حال العديد من النساء وقتل العديد من الأطفال. فأي علم بالغيب، إذاً، هو هذا الذي يعلمه الإمام؟ وأي اختيار؟ أم أن حبنا لهذا الإمام الكبير والثائر بحق، يجعلنا نغمض الأعين عن وجوده البشري تغطية لما انتهى إليه حاله وحال أهله في كربلاء، لنضعه في مصاف الإله، جل جلاله، وفقاً لمبدأ: ومن الحب ما قتل؟!

الأمر عينه، تقريباً، كان المؤلف قد لاحظه في حالة مقتل الإمام علي. ففي ص ٦٣، من كتابه «نقد العقل الإسلامي»، ينقل ما رواه الطبرسي في «إعلام الورى» من حيث ثبوت مقتل الإمام علي بيد ابن ملجم، وذلك كثبوت النص التاريخي منذ عهد الإمام الحسن العسكري، وقد سعى إليه في أكثر من ستة وعشرين مصدراً تاريخياً معتبراً، وتيقن من وجوده فيها جميعاً، ومنها «طبقات ابن سعد».

رواية مقتل الإمام علي، وفقاً لورودها في هذه المصادر، تمثل، من وجهة نظر الشيخ الركابي، إحدى مصاديق الآية القرآنية القائلة: «ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء». وبما أنني لا أعلم الغيب - خلافاً للميثولوجيا الشيعية السائدة - فلقد مسني السوء، حيث إن ضربة ابن ملجم سوء أصاب الإمام علياً، دونما شك، فلو أنه يعلم بما يدبّر له في الخفاء، لاحتاط له، كأيّ من المؤمنين بقوله تعالى: «ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة»، فكيف وهو أميرهم!

ثم يتوقف الشيخ الركابي عند مسألة جواز التمتع بالرضيعة. فيرى أن الموقف من المتعة وتباعيضها، والإفتاء بجواز التمتع الجنسي بالطفلة الرضيعة، هو نوع من الاجتهاد الممنوع [لا يذكر الشيخ الركابي صاحبَي هذا الاجتهاد، وهما، كما ذكرنا سابقاً، الأصفهاني والخميني] لأن هذا الاجتهاد، حسب الركابي، يخالف الكتاب والسنة، ولأنه خروج عن أدب الاجتهاد. والأغرب، كما يرى المؤلف، في ص ١٤٤، من كتابه هذا، أن بعض متفقهي هذا العصر، يبذلون المال الطائل من أجل ممارسة المتعة وتباعيضها. المؤلف يستهجن ممارساتهم هذه، كما فتاواهم تلك، ويصفها باللاحضارية. ويقترح إعادة تقويم هذا النهج، وتمحيص ما يقدم عليه من تشريع خاطئ، أملاه جو سكوني انفعالي، بغية توكيد الضدية في مخالفة الآخر. □

لماذا تركت الحصان وحيداً

شعر

محمود درويش

رياض الريس للكتب والنشر - بيروت، لندن ١٩٩٥

روني ألفا
كاتب من لبنان



لم ينكس أعلامه بعد

■ يعتنق درويش نعمة المصافحة، ويترنّح بين عبثية متردّدةٍ وانخطافٍ أنيق، شعره نبيذيّ الطلعة، طعمه ترابي محض، رغم أنه مستقيل من جغرافية الجثث نحو قمّة يمتشقها، ليس كبروميثيوس، بل كحروفٍ مذنّبةٍ تصدح في آذان العيون وعيون الآذان دهشةً سريعة الذوبان وطويلة الأمل في آنٍ معاً.

في «لماذا تركت الحصان وحيداً» يتأبط إيقاع الشعر، حزنه شديد اللهجة، ويتخذ شكلاً مسنوناً على شكل ثياب مرقطة، تعيث فساداً في الخارطة التي يحبّها درويش. ويطلّ الشاعر على أضغاث الذكريات، فيختصر كل خيانات البحر والأثير، «ويبحش» قريحة الأناشيد بخيالٍ مفتون بحضارات ولّت، دون أن تولّي. في قصيدته «أرى شبحي قادماً من بعيد»، أول طريق الفلسفة، التي كُتِبَ لها أن تُعلِّم الشاعر والفيلسوف كيف يموت، وكيف عليه أن يُشبه جثّته كل يوم أكثر من يوم، بتنبؤٍ مشوبٍ بفرحٍ ناعس، يستلهم الأحداث عزاءً وحيداً للقدر المحتوم.

يطلّ الشاعر على صورته وأمّه ويتمنّى العودة إلى كلتيهما، عساه يعود بريئاً من دم الشعر المسكوب على جراحٍ ساخنةٍ جداً.

ويثور درويش على هذه «الضاد»، التي اعتزلت شرف المعاني، حتى أصبحت خادمةً في قصور الأمراء، وبعد أن يتأكد من أنّ لغتنا أصبحت مجموعة حروف غير مشبّهة بالفعل، يدّق باب الميتافيزيقيا، فيتحوّل إلى علامة استفهام أو تعجّب، قبل أن يحوّل عينيه إلى كرتين عبثيتين، تسرحان وتمرحان في أزمنة المساحات. ويطلّ درويش أخيراً على رماده، فيموت قبل أن يموت، تماماً ككل الشعراء الشعراء.

أما قصيدة «في يدي غيمة»، فتُكمل مشوار الحنين، وتُشبه صرخةً، ما لبثت أن تحوّلت، في متن القصيدة، إلى نرسيس مُعتدٍّ بالسلف الصالح، ومُطالبٍ بروائح الهال والقش، التي يعلم الشاعر أنها استحالت شبحاً يموء في ذاكرةٍ تسيحُ غضباً مغلّفاً

بأهداب التذكّر. وفي «قرويّون من غير سوء»، صعد الشاعر إلى هديل ارتحاله، ملوّحاً كحذاء الحظ في مؤخرة الشاحنات، مودّعاً كل الأمكنة وسخافات التنفس اليومي، متجهاً إلى حيث لا وجه له ولا وُجهة... إلى حيث أفرغت الشاحنات حمولتها الزائدة، دون أن تعيد الدموع إلى مآقيها.

وفي «أبد الصبّار»، يحتلّ يشوع بن نون مركز الصدارة، ألم يقل لهم: إحرقوا المدينة بالنار على كل من فيها، حتى البقر والغنم والنساء والأطفال والبهائم؟

إنه الجرح نفسه، ثلم العودة إلى اللاعودة، مطهراً لضمير على طراز «تشي غيفارا».

إنها الانتكاسة المتكرّرة في أشكال الحروف، والإحساس بسقوط ما بعده سقوط، خصوصاً في ظلّ هذا «السلام»، الذي يراه الشاعر يحوّل اللغة، ومن لفّ لفّها من أبطال الخطابة الأشاوس، إلى حلول وسط لا تؤذي أحداً، وتُفرح أكلة البوشار، إنها البطولة على غرار معادلة مشوّهة لوسط أرسطو. وفي ظل هذه المعادلة، نقرأ في كلمات الشاعر غير المنظورة، أنه في ظلّ هذه المعادلة غير العادلة في حقّ الألم المهدور والبيوت المهدومة والأحصنة المتحوّلة إلى هياكل عظمية، يلعب بها أحفاد يشوع، ستصبح كل الأشعار وسطاً، بين رقابة رسميّة مطيعة ومدجّنة، وبين حبس فسيح يتّسع للجميع. في هذه القصيدة، يتحول الغدُ إلى البارحة، ولا يبرح تاريخه، إلا في زاوية الدوائر الجديدة، التي لا تمضغ سوى الريح.

وفي «كم مرّة ينتهي أمرنا»، يتقيأ الدمع ماضيه، ويتيقن أن الحصاد ممنوع، وأن الجنون مبرره الوجودي الوحيد. وفجأة، تنهمر الإسقاطات والانطباعات، ويعود مشهد الاندحار، والعودة التي تشبه وسادةً أو حلماً، لا فرق.

وفي «إلى آخري وإلى آخره»، يعود درويش طفلاً، ويُولي ثقته لأبيه. من فمه ينضح التاريخ، ويخرج عن مساره، كما تستقيل الجغرافيا من خريطتها. غير أن التاريخ والجغرافيا، يبقيان، في عناد درويش، فيلماً وثائقياً مدججاً بكل الفواصل. هذا الشعر جغرافي الوسامة، غير أنه متأنسن، لأنه يعيد تأطير علاقة إشكالية بين جغرافية الأرض وجغرافية الأحاسيس والهواجس، ويقدم لوحدةٍ جغرا - إنسانية، تجعل من المفهومين، توأمين لحنين درويشيّ واحد.

وفي قراءتنا لقصيدة «عود إسماعيل»، نتيقّن، أن شعر درويش فلسفيّ النكهة، هو نهلٌ من هيولي أرسطو، وخلاصة في حضارة الـ «ب.م». إنه «البيغ بانغ»، الذي ينسف البدايات الدموية، ويرسمها في الوهم بدايات من نوع آخر.

في هذه القصيدة، يعلن درويش أن قيامة الوطن السليب مؤجلة، وفينيقه طائر مستقيل من حظ الأجنحة. وفي «نزهة الغرباء»، يهزأ الريش بالبارود، ويتحول الزبد إلى نعش الهروب من وطأة الغرباء. إنه البيت نفسه الذي يراود ألم درويش وقلمه، هذا البيت المنديلي الطلعة، الأسطوري بخرافاته وأمكنته وحلمه وغنائه.

وفي «حبر الغراب»، يرفض درويش هديل الحداد، وينفض غبار النوم عن ريش فينيقه المستتر في «عود إسماعيل»، ويعلن الحروف سلاح هابيل على وقع السور، فتصبح القيامة نشوة الحلم الجديد.

وفي «سنونو التتار»، يتحول الشاعر إلى نبيّ، فيرى حلمه وكأنه هو، دون زيادة ولا نقصان، يوسّع الأرض بالوهم ويفرشها بالريش، على الوهم يبني مغبّة السقوط المسالم. لكن الحلم زجاجي الشكل، ينكسر أمام الواقع المنسوج بالرحيل.

ومحمود درويش، لم يستطع أن ينصرف إلى «الآن» تماماً، كما شغلت الآنية بقية المسافرين. فصوت الزن لم ينقطع. وأوركسترا السحاب ما زالت تلعب لعبتها الأثيرية في مسامه. إنها حالة من الأرق المتواصل حتى إشعار آخر، أرق لا يضمّده نسيان، ولا يخدشه تذكر. كل ما في الأمر، أن الأزمنة أصبحت خبيرةً بفنون الحرباء، وأصبح النوح هديل القريحة الأخير.

ويكمل درويش فوضويته على باب القيامة، ويسترسل في تمثّل الصور، ويعلن رفضه لكل مقولات العهد القديم، فيشطب يوسف وأخوته من جريمة البئر، الذي يتحول إلى فرح غزير، يموّن الذكرى بكل مفردات الوطن. وفي وسط هذه الهمرجة من الحنين، تطلّ حورية درويش على خفر، فتعبق بالأمومة، حيث يتحول خطاب درويش، وبشكل لافت، إلى خطاب مباشر، تلقائي وغير مرمّز، وحيث يستطيعُ القارىء، بدون كثير عناء أن يربط بين تجربة البنوّة وتجربة الأرض، فيتوحّد مشاعرياً مع الشاعر، وفلسطينياً مع الثائر، الذي لم ينكّس أعلامه بعد.

وفي «أمشاط عاجية»، وصفٌ لمصافحات البحر وتضاريس عكّا، هذه المدينة سليلة كنعان وأشور وفارس، وصف ذاتي مدموغ بالأنا ومشاويره ومغامراته وصبيانياته. وتتهافت القصائد حبّاً وحريةً وحرباً وحربةً وقيامةً ومعجزات، وسط جلبة الخيل والمراكب والموت والقيامة.

يثور درويش على اللغة التي أصبحت خادمة في القصور

شعر درويش موسيقي محضة، حميمية جداً، لا تسمعها سوى الأذان الداخلية، التي تضمّخت بالمعاناة وبالتجربة الوطنية والقومية الدامية. هذا الشعر، يدخل في خانة القوميّات، رغم نضحه بالمفردات الأسطورية والحضارية والغزلية، ورغم تتويجه بالسؤال الكبير: من أنا؟

وتبقى القصيدة، المنفذ الوحيد، الذي يزوّج الزمان بالإنسان، هذه القصيدة التي يمكن أن تؤدي بالشاعر إلى عبثيّة، لا تفرح بمولود ولا تحزن بمفقود، ولا تحبل بالحنين، ولا بأي شيء آخر.

وفي قصيدته «الدوري كما هو كما هو»، غيرة شديدة اللهجة من رحابة الأجنحة وأمل بتصفيق نحو الأزرق، وأفكار لا تخلو من السياسة والاقتصاد، لأنه «لا بدّ من حبّة قمح ليكون الريش حرّاً».

ثم تأتي «أيام الحب السبعة» بالقافية والجرْس، أي بما لم تعهده الصفحات السابقة، ولكن دون أن تزهق الكلمات على مقصلة الصناعة الشعرية. وينهي درويش كتابه بتحيّة جديدة إلى الوطن العتيق، الذي تحوّل إلى فنجان قهوة، مازالت أصابع الشاعر تفوح على أطرافه وتنتحب.

هذا الكتاب ديالكتيّ بأفكاره وبأسلوبه، ويدلّ على أن الشاعر الشاعر، لا يمكن أن يكون سويّاً أي متساوياً مع رتابة الحاضر وحتميّته. وفي فيضه هذا، لا يتوقف إبداع درويش عند خلاصة واحدة، بل يعتبر تلقائياً أن كلّ الأجوبة، ليست سوى أسئلة جديدة مفتوحة على مشاريع أجوبة. وهكذا دواليك حتى يلفظ الشعر أنفاسه.

باختصار، هذا الكتاب مشروع ثورة، وما على القرّاء سوى أن يتعلموا القراءة من جديد. □



مذكرات ديناصور
رواية
مؤنس الرزاز
المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩٩٤

عمر شبانة
كاتب من الأردن



■ مع استكمال الملامح الأساسية لشخصية بطل رواية مؤنس الرزاز الجديدة «مذكرات ديناصور»، تكتمل أيضاً الملامح الأساسية لهوية مدينة عمّان السياسية والاجتماعية في السنوات الثلاث الأخيرة، كما تتكامل أيضاً مرحلة من مراحل الكتابة الروائية عند مؤنس، حيث تلتقي هذه الرواية الجديدة مع سابقتها «كتاب الشظايا والفسيفساء»، وتتعاون الروايتان على رسم صورة للواقع الفانتازي، اللاعقلاني، الأقرب إلى العبث، كما تمثل في السنوات الأخيرة محلياً وعربياً وعالمياً.

وإذ عوّدنا مؤنس الرزاز في رواياته السابقة على كسر المسافة أو تقصيرها بين المؤلف والراوي والبطل الأساسي في العمل، فإنه، في روايته «مذكرات ديناصور» يخطو خطوة أوسع فتصبح تلك المسافة أقصر، كما في «مؤخرة لا مقدمة لها لحكاية حب»، التي يقدم بها الرواية والشخصيات، فينبهنا إلى الذين ساهموا في كتابة العمل (من زهرة مروراً بمؤنس الرزاز، إنتهاء بعبد الله الديناصور، إضافة إلى الأشباح والأطياف إلخ) ويشير كذلك إلى تبادل هؤلاء الشخوص الأدوار والألسن واللغة، فلا نعود ـ نحن القراء ـ نعرف من الذي يتكلم. وينبهنا مؤنس المؤلف أخيراً إلى أن هذه الأوراق «ليست سوى مجموعة متداخلة من كوابيس اليقظة أو كوابيس المنام. وهذا ما يفسر غياب المنطق الواقعي حيناً، وقد لا يفسّره في أغلب الأحيان».

وفي هذه الرواية، كما في «الشظايا»، بنية تقترب من اللا ـ بنية، فهي مفتوحة بلا ضابط أو قواعد، ولا يربط بين مقاطعها رابط سوى وحدة الفضاء الموضوعي الذي تتحرك فيه الشخصية الأساسية وانقساماتها وتوزُّعها في الشخصيات الباهتة. وهو فضاء العالم المنهار والمكتظ بالخراب، إذ يتركز خطاب الرواية في بؤرة ذلك الانهيار وآثاره على عبد الله عبد الله (الملقب بالديناصور). ويأتي لقب الديناصور، بدلالات الانقراض لا بدلالة الحجم، ليحمل مجموعة من سمات البطل الذي يذبل ويتضاءل تحت وطأة تسارع المتغيرات الدولية ورفضه تصديق هذه المتغيرات حيناً، وتفسيره لها بأنها مؤامرة كبرى للقضاء عليه شخصياً.

فالديناصور، إذ يرفض فكرة انهيار المنظومة الاشتراكية وعلى رأسها الاتحاد السوفياتي، يكرر فكرة اختفاء بريجينيف عندما أبلغته الكي. جي. بي، أن عميل السي. آي. إي. غورباتشوف يتآمر لتقويض الحزب الشيوعي السوفياتي. أما الحرب الأطلسية ضد العراق، والتي تنبأ الديناصور بأنها لن تحدث، فقد بقي على عناده حيالها، ورفض الاعتراف بالكارثة التي حلّت بالعراق والعرب، بعناد وإصرار، بينما عيناه تشعان ببريق مبهم تائه.

وليست أحداث السنوات الأخيرة، كما يراها الديناصور، سوى مؤامرة بدأت باجتماع «كمشة رجال من وكالة المخابرات المركزية الأميركية، وحفنة من رجال الموساد، في إحدى غرف البنتاغون السرية، ورسموا سيناريو المنطقة ومصيرها، خططوا الحرب التحريك، ثم لكامب ديفيد، ثم للحرب الأهلية اللبنانية، ثم لغزو بيروت، ثم لقتل عاطف بسيسو، ثم لطردي من الحزب، ثم اتفاقية غزة ـ أريحا في أوسلو. كل هذا كي تندثر القومية العربية والفكر الاشتراكي، ويقوم على حطامه وأنقاضه معمار العصبية الإقليمية والجهوية والطائفية والعشائرية في مشرق فسيفسائي».

يمثل هذا المقطع، الذي قصدت أن يكون طويلاً نسبياً، معظم القضايا والأحداث التي تجسد الانهيار العام في العالم الروائي الماثل في «مذكرات ديناصور». فهذه «المؤامرات» الصغيرة والكبيرة، تقودنا إلى عقلية سائدة، وليست إلى شخصية البطل وتفكيره وحسب. إن «عقلية المؤامرة» التي لا تستطيع أن تقنع حتى البطل نفسه بتأويلها للأحداث وتفسيرها للانهيارات، تدفع البطل إلى الانهيار فالتحجر والانقراض. ولكن الانقراض ليس ناجماً عن هذه العقلية، كما يمكن أن يُفهم، بل إن عدم قدرة عبد الله عبد الله على الانسجام مع المرحلة ومتغيراتها، وعدم امتلاكه أي إمكانية لوقف ما يحدث (فهو سلطان التنابل)، وركونه إلى الماضي والذاكرة، كل ذلك يجعل منه شخصية تعيش في مستويات بين الوهم والكوابيس واللايقين

بطل مهزوم يتنقل بين بيروت وعمّان





والدونكيشوتية. وأهمية بطل هذه الرواية ليست في ملامحه الخاصة وحسب، بل فيما تعكسه هذه الملامح من صور الواقع، وبما تكشف عنه من اختلالات في البنية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية للمجتمع الأردني بخاصة، وللبنية العربية بعامة (ثمة تركيز خاص على العقل العربي والعلمانية في مواجهة التعصب الطائفي والقبلي والجهوي). وتتجرأ الرواية على الواقع والوقائع، فتفضح وتعرّي وتكشف، وإن بشيء من المباشرة والتكرار أحياناً، الأفكار والممارسات والشخصيات، بأسماء حقيقية حيناً، وبأسماء محرّفة قليلاً حيناً آخر، لكنها تشير إلى شخصيات ذات حضور ودور بارزين في حياة الأردن.

ولعل ما سبق وجاء في رواية «الشظايا» عن العاصمة عمّان، يتكرر هنا في صورة لا تكاد تختلف سوى في بعض التفاصيل. فعمّان هي «مدينة المتقاعدين» و«بلا هوية» والبلد - كما يقول الديناصور - «أدغال قبائل وأشجار عصبيات». وفي عمّان ١٩٩٣، يتراءى للديناصور «وجه بشير الجميل يتقمص وجه المسؤول السابق عن جهاز الإطفائية، خريج السوربون». وفي إحدى الصحف الأردنية، يرى «مقالات كريم بقرادوني تتخذ شكل الصدى في كتابات صحافي استنكر تاريخه القومي العربي». وفي هذا كله، يرى صرعة العصر «الكتائبية الانعزالية الفاشية الإقليمية الجهوية الطائفية القبائلية العصبية، في مرحلة الفسيفساء».

ورغم وجود شخصيات شبه نموذجية في الرواية، مثل سعادة المدير العام للصحيفة الأسبوعية التي يعمل فيها الديناصور محرراً ثقافياً، وزهرة المرأة الحبيبة ثم الزوجة والمقتولة بلا مبررات، وذبابة صديق الديناصور، إلا أن هناك أسماء ترد لتعبر عن فكرة ما وتمضي. فالمؤلف يكشف لنا عن الصراع الأردني - الفلسطيني حين يذكر على لسان البطل كيف أن «سعيد القوّاد، الرفيق السابق، القومي حتى نخاع العظم، صار إقليمياً بغيضاً متعصباً». قال للأستاذ خضر (الفلسطيني): ينبغي حصر حقوقكم في الميدان الاجتماعي والاقتصادي دون السياسي. فلقد انتهت فترة ضيافتكم».

وتساعد البنية الكابوسية المفتوحة للرواية مؤلفها على توليد المقاطع والتداعيات والتداخلات بين الشخوص والأحداث،



فتبدو وكأنها استكمال لبنية الشظايا والفسيفساء القائمة على الهذيانات والهلوسات غير المترابطة سوى في إطار الخطاب المركزي الذي تؤديه. وهكذا يستطيع المؤلف أن ينتقي من الواقع اليومي السياسي الأردني رموزاً وتفاصيل، يصوغها في أطر الأحداث الحقيقية والمتخيلة. فالانتخابات النيابية التي تجري في إطار «لعبة الديموقراطية»، تتم بناء على قانون الصوت الواحد الذي يخدم العشائرية والقوى القريبة من السلطة، فيغدو من الصعب حتى على الأحزاب أن ترشح للانتخابات مرشحاً حزبياً، ليست له عشيرة تدعمه، فكيف بمن لا حزب ولا عشيرة له! وهكذا تغدو المزاوجة ضرورية «بين الأحزاب والعشائر والمخيمات والواقع الصلب والحلم»، فلا ينتخب المخيم إلا مرشحيه، ولا تنتخب العشيرة إلا مرشحها المتفق عليه إلخ. وحتى في انتخاب رئيس للمنظمة العربية لحقوق الإنسان، يفوز عبد المجيد الملالي العميد الركن المتقاعد، الذي كان على رأس القوات التي اقتحمت إحدى الجامعات لوضع حد لإضرابات الطلاب، ويسقط في مواجهته الدكتور يعقوب الشيوعي الذي أمضى سنوات طويلة في المعتقلات، كما يسقط الديناصور الذي لو لم يرشح نفسه لفاز الدكتور يعقوب.

وعلى صعيد آخر، تحدد لنا ملامح الديناصور بعض الفوارق بين عمّان القديمة وعمّان الجديدة، فيتساءل الديناصور عن سر تحول أبناء عمّان القديمة إلى أطياف بينما «أبناء عمّان الجديدة مجسمون راسخون لا يبصروننا، ولا يحسون بنا. كلنا نتخذ شكل الديناصور، ونقف أمام متحف جبل القلعة المائل المندثر المنقرض الخرب». كما تسمح البنية الكابوسية المفتوحة للرواية بتنقل الراوي من عمّان إلى بغداد وبيروت إلخ، في

حركة ترسم ملامح البطل المأزوم - المهزوم، وتضع أيدينا على بدايات هزيمته، وذلك عندما نعثر عليه «قرب جامعة بيروت العربية مثل هيكل عظمي يتلصص على التيه» وقد سقط «من امتيازات قصور السلطة الباذخة المنفوشة كطاووس في عاصمة الرفاق» وارتطم «برصيف بيروتي مزدحم». ففي هذه اللحظة التاريخية من حياة عبد الله عبد الله، تبدأ الأزمة بالتفاقم والدفع في اتجاه الكارثة المتمثلة في جدلية انهياره ومقاومته، في كونه مهزوماً ويسبح ضد التيار. في كونه يرفض الواقع ويتطلع إلى بيروت الحلم التي استطاع أن يقيم فيها، مع مجموعة الصعاليك الذين خلعتهم القبائل العربية، ومن البؤساء والمثقفين (سعدي يوسف، غالب هلسة، إلياس خوري، محمود درويش. حيدر حيدر) مملكة عربية خالصة، وهو حلم لم تتسع له عاصمة عربية أخرى.

ومن بين الأسئلة الأساسية التي يطرحها خطاب الرواية، سؤال عن مقولات وشعارات ومبادىء وقيم مرحلة الحرب الباردة والتوازن الدولي، وما إذا كانت «مجرد شعر رومانسي، لا علاقة له بواقع أدغال فسيفساء القبائل والطوائف والملل والنحل والجهات؟».

ويحاول البطل - المؤلف أن يجمع بين الرموز الماركسية والقومية والإسلامية ليركب منها صورة متناغمة، فنجد صور ستالين وعبد الناصر وسيد قطب على الجدار، وحين يفكر في المشترك بينهم لا يجد سوى كونهم ضد أميركا أو بريطانيا المستعمرة. كل هذه الملامح المتناثرة تشكل صورة لشخصية لا تلتزم بمفهوم الشخصية الروائية المعروفة، بل تتسع لكل ما يسعى المؤلف الى إضافته والتعبير عنه، فتتضخم لتغدو الإناء الذي يصب فيه المؤلف أفكاره وهواجسه وذكرياته، لينتهي البطل شخصية ساردة لذكريات ووقائع، شخصية بلا حاضر أو مستقبل تعيش له.

إن مؤنس الرزاز إذ يغامر بفتح روايته على الواقع اليومي إلى حد متابعة التفاصيل غير الأساسية أحياناً، فإنما يضع عمله في مهب القراءات المتسرعة لعمل سريع ومتسرع، لا تنقصه الرؤية الشمولية، قدر ما تنقصه الصنعة والاشتغال على إيقاع الرواية وبنيتها، بحيث توضع ضمن سياق محدّد لا يتيح الفرصة للانفلاش والتكرارات المدمرة. □



يثرب الجديدة
دراسة
محمد جمال باروت
رياض الريس للكتب والنشر - بيروت، لندن ١٩٩٤

محمد الحسيني
كاتب من سورية

دولة من ورق!

■ للخروج من أزمة العنف السياسي السائد في المجتمع العربي - الإسلامي، يقترح محمد جمال باروت صيغة فكرية - دستورية جديدة، يزعم أنها لا تنأى بعيداً عن الموروث الحضاري الإسلامي، إنْ لم تنسجم معه أو تتماهى به. وتتلخص هذه الصيغة بما يسميه (العلمنة الإسلامية)، التي من شأنها أن تعيد للأمة حريتها وكرامتها، دونما تهميش لأحدٍ، من رجال دين (كذا) أو نخبة مثقفة، علمانية أو غير علمانية، بغية تحويل العلاقات السائدة في المجتمع، من علاقاتٍ تحكمها حركة العنف، إلى علاقات تحكمها عملية تداول السلطة وإرساء المجتمع المدني، القائم على التعددية وحرية الاقتراع وضمانات حقوق المواطنة.

ولا يخفي السيد باروت انزعاجه من مثقفي القوى الحديثة، التي تتكفل بدور (كلاب الحراسة) للدفاع عن الدولة المتسلطة في مواجهتها مع الصحوة الإسلامية، ويلوِّح لها بمستقبل باهر وشريف في آنٍ معاً، في ظل صيغته المقترحة، تتجاوز معها هامشيتها ونخبويتها، ولها أن تبيء، في ظل هذه الصيغة، وعيها للهوية الحضارية - الثقافية للأمة، دونما قفز على المشروع الديموقراطي، الذي يتقوم بسيادة الأمة نفسه. ومع احترام هذه الصيغة والدفاع عنها، يتلاشى نهائياً الخطر الأصولي (كذا) باعتباره نتاجاً من نتاجات الدولة المستبدة.

وفي الوقت الذي تنطلق فيه أبحاث الكتاب من هذه الفكرة (العلمنة الإسلامية)، لا يصدِّر السيد باروت كتابه بتفسير واضح وشرح وافٍ لهذه الصيغة الجديدة. بل على العكس تماماً، يفرد لها فصلاً خاصاً في خاتمة الكتاب، بعنوان «حول مفهوم العلمنة الإسلامية - مقاربة ممكنة»، وهي مقالة سبق له أن نشرها في مجلة (الحرية) في العدد المؤرخ بتاريخ ١٩٩٣/٦/١٣. وهو يعترف لقارئه بما يكتنف المصطلح من غموض والتباس وإشكال، تجعله عصياً على القبول، إنْ لم يكن على الفهم. «إذ كيف يستقيم جمع العلمانية، التي تقوم على الفصل ما بين الدين والدولة، مع الإسلام الذي هو دين ودولة، كما يقول الإسلام الحركي السياسي الراهن الأخواني والجهادي، السني والشيعي؟» (ص ٢٢٩). ويبدو هذا الجمع «وكأنه ضرب من مجازفة نظرية في وعي ثقافي عربي راهن، إعتاد ولا يزال على المواجهة القطبية ما بين العلمنة والإسلام» (ص ٩).

وصيغة من هذا القبيل، لا بد أنها تتجاوز المألوف، لأنها تتخطى الفهم العلمانوي للعلمنة، السائد في أوساط المنتمين إلى أيديولوجياتٍ حديثة، كما أنها تتخطى الفهم التكفيري للعلمنة، السائد في أوساط المنتمين إلى أيديولوجياتٍ جهادية إسلاموية. هكذا يزعم السيد باروت.

إذاً، المهمة صعبة وشاقة، لأن الباحث، وهو يدخل ميدان بحثه، ينخرط في مواجهة شاملة مع التيارات السائدة. إنه إبداعٌ فذ، وإنجاز مبتكر وضخم، في آنٍ واحد! خاصة أنه لا يكتفي بعملية تلفيقية، وإنما هو «أبعد ما يكون عن التلفيق اللفظي - الأيديولوجي وأوهامه. إنه على وجه التدقيق، نوع من اقتراح معالم أولى لعلمنة جديدة، تتخطى الفهم العلمانوي الساذج والمبسط، الطقسي والشكلي، الذي يحيلها إلى عقيدة ونظامٍ لاهوتي مقلوب، والفهم التكفيري السائد، المستقى من الملخصات المدرسية المبسطة، الذي يماهي ما بين العلمنة والمادية، بالمعنى الفلسفي، أو الإلحاد بالمعنى الشائع، فيختزل العلمانية إلى علمانوية، في الوقت الذي لا تقبل فيه العلمانية حدود اختزالها إلى العلمانوية أو المذهب العلماني» (ص ٩).

حقاً الأمر مشكل، كيف اختزلت العلمانية إلى علمانوية؟ ولماذا لم يدرك العلمانيون والإسلاميون الساذجون جميعهم الفرق الكبير بين العلمانية والعلمانوية؟! فإلى أي حدٍ تعمل الحروف عملها في تغيير المعاني والمضامين!

وبغية تبديد هذا الغموض، يلتمس باروت البحث عن دلالات (العلمانية) في المعاجم اللغوية الأجنبية (نذكرُ أنه لم يعتمد سوى قاموس المنهل - فرنسي عربي - وقاموس لاروس الصغير - فرنسي) فيما أحال على جهود فؤاد زكريا بشكل خاص، في تحديد هذه الدلالات.

ويبرهن السيد باروت على استبعاد العلاقة التناحرية، بين العلمانية والدين، بعددٍ من الشواهد فيقول: «وكي يتبدد غموض تمييزنا ما بين العلمانية والعلمانوية، على نحو ما، يمكننا أن نشير إلى فولتير، الذي لا شك في علمانيته، والذي استقى إعلان حقوق الإنسان والمواطن منه بشكل أساسي، كان يشدد على ضرورة مبدأ دين الدولة، كما كان جون لوك، منظّر الثورة العظيمة في إنكلترا، مؤمناً، واستثنى الملحدين من تسامحه، ولا يعني ذلك موافقتنا، في لحظتنا الراهنة، على مثل هذا الاستثناء، بل نورد ذلك لاختراق تلك المتاهة ما بين العلمانوية والعلمانية. إن

الثورة الفرنسية علمانية، ومع ذلك، فإنها لم توافق على فصل الكنيسة عن الدولة، وإنكلترا دولة علمانية، ومع ذلك، فإنّ ملوكها رؤساء لمذهب ديني، هو المذهب الأنغليكاني. والولايات المتحدة الأميركية دولة علمانية، ولكن الدروس تبدأ فيها بالصلاة، وإعلان الاستقلال الأميركي علماني، لكنه يبدأ باسم الله، وبعد التوكل عليه، والكونغرس علماني ولكنه يتحدث باللغات السماوية، مهما كان هذا الحديث رمزياً» (ص ٣٤ - ٣٥). ولولا مخافة الإطالة، لاستغرق السيد باروت في الحديث على الومضات الدينية الرائعة في أوروبا وعلمانيتها الدينية، التي تحتضن كل ما هو إلهي ورباني.

ويحاول السيد باروت، قدر استطاعته، أن يفكك بين العلمانية وجذورها التاريخية الأوروبية، باحثاً عن علمانية إسلامية، كافراً بالمرجعية الأوروبية وهيمنتها العلمانية، مع أنه أكدّ لنا كثيراً طبيعة العلاقة المتينة بين العلمانية والدين في أوروبا! كما يردّ سبب الخوف من العلمانية المتشددة إلى شيوع الخطاب المتشدد وشهرة أقطاب هذا الاتجاه، من أمثال فرنسيس مراش وشبلي الشميل وسلامة موسى وإسماعيل مظهر، «تلك الشخصيات التي دأبت على الحديث بإعادة بناء المجتمعات التقليدية، على غرار المجتمعات الغربية وتمامية نموذجها» (ص ٢٣٦).

لا أعرف لماذا يحاول السيد باروت اجتثاث العلمانية من جذورها، وقطعها من سياقها التاريخي مع أنه فتش في كتابه هذا كثيراً عن الجذور التاريخية لولاية الفقيه من جهة، وللحاكمية من جهة أخرى. كما لا أعرف إذا كان الرجوع إلى قواميس اللغة كافياً لشرح طبيعة النظام العلماني، وتمييزه عن النظام العلمانوي، في وقتٍ كان يفترض فيه أن يكون الحديث مسهباً وواضحاً في مضمون هذا النظام ومدى علاقته بالدين، وما هي الأسس التي تحكم هذه العلاقة، وما هو المسموح به والممنوع، وما هو تعريف الدين، من وجهة نظر هذا النظام، بدرجة أساسية. وهل يكفي السيد باروت أن يجرد العلمانية من كل ما تختزنه ببضع كلماتٍ وعدةٍ من السطور؟!

كان يستحسن للسيد باروت أن يدخل تعديلات كثيرة على مقالات، سبق له أن نشرها في عددٍ من الدوريات (والتي تؤلف بمجموعها هذا الكتاب) وهو يدفعها إلى المطبعة لتكون في شكل كتاب، يعالج أشكالية من أعقد الإشكاليات.

ومن جهة أخرى، أُذكّر أن السيد باروت ساق وجهة نظر الإسلاميين تجاه العلمانية، دونما مراجعة وافية لمراجعهم الفكرية، مع وصفها بالترسيمة المبسطة والساذجة. ولا أعرف لماذا لم يرجع إلى كتاب (العلمانية) لسماحة الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الذي يعتبر موضع اعتزاز وإعجاب من قبل السيد باروت نفسه. ولا أعرف - أيضاً - من أين عرف أن الإسلاميين يساوون بين العلمانية والمادية بمعناها الفلسفي؟ نعم أعرف أنه اقتبسها من الدكتور فؤاد زكريا، الذي لا يتورع كثيراً في الحديث عن كل ما هو إسلامي.

ولا يفوت السيد باروت التذكير بالإسهام الإسلامي في تدعيم هذه الصيغة المقترحة، إذ يقول: «كما أن تاريخنا النهضوي المهدور نفسه، يشمل نماذج من هذا النوع لا يشك أحد في صحة إسلامها من طراز مواطني الحلبي عبد الرحمن الكواكبي والشيخ عبد الحميد بن باديس وآية الله العظمى حسين النائيني وغيرهم، الذين أشّروا إلى معالم مشروع حداثة، لم ينجز ويبدو الآن، من منظور لحظتنا الراهنة، وكأنه مبدد أو مهدور إن لم تكن لنا الشجاعة لإعادة اكتشافه والحوار معه من جديد» (ص ١٠).

و «كي تتضح فكرة الفصل ما بين الشريعة والسياسة، في دولة إسلامية تصورها المصلحون الإسلاميون، فإننا نقف عند أحد قادة حركة الإصلاح الإسلامي في العشر الأول من هذا القرن، وهو حسين الغروي النائيني، منظّر الثورة الدستورية في إيران» (ص ٢٣٨). وأظنه هنا - أعني السيد باروت - يزيح الستار عن علمانيته الجديدة، التي تصادر الشريعة وتحجر عليها لصالح السياسة. وها هنا، يصح لنا أن نتساءل عن طبيعة هذه العلمانية، وما يميزها عن العلمانية القائمة؟!





ومهما يكن من أمر، فمن وجهة نظر السيد باروت، تعتبر نظرية الإمام النائيني نموذجاً واضحاً لما يقترحه ويؤسس له باسم (العلمنة الإسلامية)، لكن الظروف شاءت أن لا تنتصر هذه النظرية - كما يقول باروت - إذ حلّت محلها نظرية ولاية الفقيه. وليست ولاية الفقيه وحدها التي انتصرت، فقد انتصرت معها الحاكمية، لتحل محل النظرية الأخوانية. يقول السيد باروت: «ومثلما انتصرت ولاية الفقيه والثيوقراطية (الكهنوتية) فإنّ شكلاً آخر لها - وإن كان يقوم على أسس مختلفة - هو نظرية الحاكمية، قد انتصر بدوره في وعي الإسلام الحركي الجهادي. وبكلام آخر، نحن اليوم أمام قطيعة، ذات طابع بنيوي، ما بين النظريات الثيوقراطية السائدة للإسلام الشيعي والسني الحركيين، والنظرية العلمانية، التي صاغت حركة الإصلاح الإسلامي السنية والشيعية نوياتها الأساسية» (ص ٢٤٢) وها هنا، أيضاً، لا يشرح لنا السيد باروت كيفية التماهي بين هذه النظريات الإسلامية المهزومة والعلمانية! وكيف تؤسس لعلمانيته الجديدة المقترحة والمنشودة. ولم نتعرف، بشكل واضح وقاطع، بالفروق الكبيرة بين النظريات الثيوقراطية (الولايتية - الحاكمية) وأضدادها (النظرية الأخوانية - نظرية النائيني).

نذكّر أن السيد باروت - في مدخل كتابه - حاول التمييز بين النظرية الأخوانية ونظرية الحاكمية، التي ترتكز على أفكار المودودي، ونفى السيد باروت أن تكون ثمة صلة بين النظريتين، بل إن التناقض بينهما كبير، وهو لا يتحدد «بالطبيعة الحركية لكل منهما وحسب، بقدر ما يتحدد أيضاً في التناقض ما بين نظامين للخطاب. وإن إشكالية هذا البحث، تنطلق من واقعة التناقض (النظري الحركي) ما بين هذين الخطابين، وتمييز عناصر كل منهما، وتحديد آلياته ومصادره النصية ومراجعه الاجتماعية» (ص ١٤).

ويمكن تحديد ملامح الخطاب الأخواني - حسب باروت - بعدد من النقاط شرحها من ص ٢٤ إلى ص ٣٤. نلخصها بالتالي: ١ - تستمد الدولة الإسلامية سلطانها من الجماعة، وليس من الله. ولذلك، فهي مقيدة برأي الجماعة. ٢ - لا تقوم الدولة الإسلامية على سلطة رجال الدين أو الكهنوت. إذ لا يعرف الإسلام هيئة دينية مثل هيئة الإكليروس. ٣ - إذا كان مفهوم رجال الدين، في الدولة الدينية، كهنوتياً، فإن مفهوم (الفقهاء) في الدولة الإسلامية مدني بحت، وهم اختصاصيون في علم الشريعة وتعليمها للناس. ٤ - نفي الوساطة ما بين المؤمن والله. ومن هنا، ليس في الإسلام أي مؤسسة دينية تقوم بدور الوساطة. ٥ - تتكفل الدولة الإسلامية بحرية العقيدة الدينية لكل إنسان، دونما إكراه للأقليات الدينية القائمة في البلاد الإسلامية. ٦ - معرفة الطبيعة والعالم على أساس قوانين العقل المجرد من أي قيد، دونما وصاية للنصوص الدينية.



وعلى عكس ذلك تماماً، تبدو ملامح خطاب الجماعات الإسلامية المنتمية إلى فكر المودودي. وفي هذا الصدد، يحاول السيد باروت أن يكشف عن الأساس الفكري للجماعات الإسلامية، عبر الحديث على خطاب المودودي نفسه، ذلك الخطاب المتشدد المتناقض مع الخطاب الأخواني. إذ يعتبر المودودي الدولة الإسلامية نائباً وخليفة لله ومسؤولة أمامه. ولذلك، لا يُسأل الإمام إلّا من الله، ولا مسؤولية تجاه الجماعة الإسلامية، ولا هو ملزم باحترام رأيها والنزول عند رغباتها، لأن الشورى ليست ملزمة، وإنما هي مجرد آلية للاستشارة، يجوز للإمام مخالفتها. واستناداً إلى هذا المفهوم المودودي، لا يجوز التشريع، لأنه حق من حقوق الله، ليس للجماعة الإسلامية فيه حق، من قريب أو بعيد. وبناء على ذلك، لا يصح أن يطلق على الدولة الإسلامية أنها دولة ديموقراطية، بل أصدق منها كلمة الدولة الثيوقراطية أو الحكومة الإلهية. وفضلاً عن ذلك، يبدو (تكفير) الناس أحد أبرز ملامح الخطاب المودودي، الذي شاع، فيما بعد، في خطاب الجماعات الإسلامية، في تكفيرها للمجتمع الإسلامي ورميه بالجاهلية.

وفي محاولة لتجاوز الفكر المودودي والفقه الولايتي، تنجح أطروحة السيد باروت، الذي يدعِّم موقفه بنماذج إسلامية أيضاً، في مقدمتها - على حدّ زعمه - نظرية ولاية الأمة على نفسها، التي طرحها النائيني، ونظرية تطبيق الشريعة، كما طرحها الخطاب الأخواني.

وفي مطاوي الكتاب أفكار عديدة، تأتي جميعها في خدمة الفكرة الأساسية، موضوع الكتاب، أعني مشروع العلمنة الجديدة.

ويمكن أن نسجل على السيد باروت عدداً من الملاحظات، سواء على المستوى المنهجي أم الموضوعي نجملها بالتالي:

١ - غياب الدقة والتتبع والتحقيق، وطغيان منهج التعويل، في دراسته، على مصادر غير دقيقة أحياناً، أو مصادر، أُقدِّر أنه لم يطلع عليها بشكل مباشر. وهو ما دفعه إلى حالةٍ من التعميم، خاصة في حديثه على الفكر الشيعي. وقد يكون أوضح شاهد على ذلك ما ينقله عن الشيخ جوادي آملي، من أن مسألة (ولاية الفقيه) مسألة كلامية، وليست فقهية. ونحن، وإن كنا نناقش في مدى صحة استنتاجاته من كلام الشيخ آملي - إلّا أننا نلفت الانتباه إلى أن هذا الرأي لا يلزم سوى الشيخ آملي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يحتكم السيد باروت إلى آراء شخصية أو جديدة، ويستنتج منها أحكاماً قاطعة ومعمَّمة. ومن ذلك اعتماده على آراء لسماحة الشيخ محمد مهدي شمس الدين، وهي آراء ما زالت محل نظر، ولم تبلغ مرحلة التبلور، من قبيل ما يدعيه الشيخ شمس الدين أن الرأي المشهور عند فقهاء الشيعة الأقدمين، ذهب إلى عدم مشروعية العمل لإقامة حكم إسلامي على مذهب أهل البيت، وهو رأي ساقه الشيخ في كتابه (نظام الحكم والإدارة في الإسلام) دونما توثيق. هذا، فضلاً عن عدم حجية الشهرة لدى الفقهاء، بمن فيهم الشيخ شمس الدين نفسه. وأظن أنه ساقه في صدد رصد المسار التاريخي للفكر السياسي عند الشيعة، خاصة أن المسألة غير محرَّرة في كتب الأقدمين، فكيف تمّ للشيخ أن يعثر على مثل هذه الشهرة!

ومهما يكن من أمر، فالسيد باروت، لم يقرأ المدونات الفقهية والكلامية للشيعة، كما أنه لم يُحِط علماً بقيمة تلك المدوّنات، ومدى التزامهم بها، من ناحية أخرى. ويسوق آراءه وأحكامه، دونما توثيق. ومن ذلك ما ذكره من أن الشهيد الأول (محمد بن مكي) هو أول من ذكر مصطلح (نائب الإمام) في صدد حديثه على صلاحية فقهاء عصر الغيبة. نلفت إلى أنّ السيد باروت، إعتمد، في هذا الخصوص، على ترجمة للشهيد الأول، نشرت في مجلة (الراصد) الإيرانية، لا تحمل اسم كاتبها حتى، وهو ما أشار إليه باروت نفسه.

وأودّ أن أشير، باختصار، إلى أن نيابة

الفقيه عن الإمام المعصوم مضمون فكري - فقهي، لا يخلو منه مدوّن فقهي شيعي، منذ أقدم العصور، كما أن المصطلح نفسه (حرفياً) ورد في كتاب (الشرائع) للمحقق الحلبي المتوفي في القرن السابع الهجري.

والأدهى من ذلك كله أن يعمد السيد باروت إلى شرح الطبيعة الميثولوجية في الفكر الشيعي، من الخطبة الشهيرة، على حد زعمه، التي يوردها ابن الأثير في كتابه (الكامل في التاريخ) عن قطع الجمعة من جامع (براثا) في بغداد؛ «بعد الصلاة على النبي وأخيه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب مكلِّم الجمجمة ومحييها البشري الإلهي، مكلِّم الفِتية أصحاب الكهف إلى غير ذلك» (ص ٥١).

٢ - فيما يعمد السيد باروت، في أحيان كثيرة، إلى إصدار أحكام خرافية، دونما توثيق أو مراجعة، وأحسبه، هذه المرة، لا يجانب أصول المنهج العلمي وحسب، بل ويغامر بسمعته العلمية أيضاً. وكشاهد على ذلك ما يدعيه من «توقف مشروع الإمامة لإقامة دولة إسلامية على المذهب الإمامي عملياً وتعطله إلى حين ظهور المهدي، الذي لا يجوز، شرعاً، حسب الاعتقاد الإمامي، حمل السيف إلّا تحت رايته المباشرة» (ص ٧٣). لا أعرف كيف استنتج ذلك من فكرة انتهاء دور النيابة الخاصة للإمام، مع أن إجماع الشيعة على أن المنتهي هو النيابة الخاصة، دونما أن يعني ذلك توقف فكرة العمل لإقامة دولة إسلامية، أو بمعنى أكثر تقليدية، دون أن يعني ذلك توقف تطبيق الحكم الشرعي.

والأطرف من ذلك ما يدعيه السيد باروت من أن فقهاء الشيعة، لم يجسروا على ادعاء النيابة عن الإمام «إلى درجة أن الشيخ المفيد، الذي كان أعظم متكلمي الإمامية، بعد وفاة السفير، والذي بقي على علاقة بالمراسلة مع الإمام المهدي، حسب إجماع المصادر الإمامية، لم يدّعِ نيابة الإمام أو بابيته، بلغة القرن الرابع الهجري» (ص ٧٣). هكذا يزعم السيد باروت، وهو يدّعي أن إجماع الإمامية قائم على المراسلة بين المفيد والمهدي. ولا أدري من أين جاء بهذه الدعوى، وكيف اكتشف إجماع الإمامية على ذلك! قد يكون اعتمد السيد باروت على مصادر (عجائز) الشيعة ونقول بعض العوام.

لقاء الأسلاف

دراسة تاريخية

جمال رشيد أحمد

رياض الريس للكتب والنشر ـ بيروت، لندن ١٩٩٤

آزاد أحمد علي

كاتب من سورية

التاريخ المنسي

■ يشكل هذا الكتاب، الذي وضعه الجامعي والباحث الكردي جمال رشيد أحمد، أحد أهم الأبحاث التي تعالج التداخلات التاريخية في كردستان وجنوب القفقاس. كما يسلط الضوء على جوانب من تاريخ شمال بلاد الرافدين. ويغني الدراسات النادرة، التي تتعلق بالأقوام والشعوب القديمة في تلك المناطق.

يتضمن الكتاب خمسة فصول ومقدمة. كما تم وضع فهرس للأعلام، وآخر للأماكن، في نهايته. إلى جانب تصوير جزء هام من مخطوط «كتاب جامع الدول لأحمد بن لطف الله الملقب بمنجم باشي»، باب الشدادية.

ترتيب الفصول يبدأ من الموضوعات الأقدم زمنياً، إذ يحتوي الفصل الأول على لمحة عن بلاد الرّان والباب وشروان، معتمداً على الكثير من التصانيف الجغرافية التاريخية، وبشكل أساسي على البلدانيين العرب والمسلمين. وفي الفصل الثاني، يتحدث عن شعب اللان (الآلان ALAN). ويتابع في الفصل الثالث التعمق في البحث عن تأريخ أسلاف اللان من الشعوب القديمة. وهم السكيث والكيميريون والسرمات، وعلاقاتهم بأسلاف الكرد من الميديين وسواهم. أما الفصلان الأخيران، فقد خصصهما لمظاهر التقاء وتفاعل الأسلاف والأحفاد. خاصة تمازج الكرد واللان في إطار الحضارة الإسلامية، وبروز السمات العامة للقومية - الإثنية الكوردية.

إن أهمية الكتاب تأتي من أهمية المنطقة المعنية بالبحث. إذ تتمحور جغرافية الدراسة حول جنوب القفقاس، أي جمهوريات

آذربيجان وأرمينيا وجورجيا الحالية. ويبدو أن الكاتب يودّ الكشف عن ظاهرة الصراع الإثني - الديني - القومي المتجذرة في هذه المنطقة المفصلية، من الناحيتين الجغرافية والحضارية، كونها جزءاً من آسيا الصغرى (تركيا الراهنة) والاتحاد السوفياتي السابق، وشمال شرق إيران. هذه المنطقة التي ما زالت تثبت بأن جمرات الصراع التاريخي فيها لم تنطفىء بعد.

لنأخذ كمثال الصراع الآذري - الأرمني على منطقة ناغورني قره باخ، ذات الخلفية التاريخية الكردية، كما يثبت الباحث ذلك. إن موضوع هذه الدراسة، ليس آسيا الوسطى، كما ورد سهواً على الغلاف الأخير من الكتاب. بل تتركز حول منطقة حضارية هي «باب الأبواب = ده ربه ند»، حول رقعة شكلت جسراً للتفاعل والتصارع الحضاري الإسلامي - المسيحي والآسيوي - الأوروبي بين شعوب متقاربة ومتفاوتة في الوقت نفسه.

تتجسد ندرة هذا البحث التاريخي في معالجته لتاريخ بعض الشعوب الصغيرة، وخاصة شعب اللان «الرّان». وهي، في الواقع، من هذه الشعوب التي كان لها دور حضاري في المنطقة، سواء في العهد الإسلامي، أو في الفترات التي سبقت الميلاد. ولم ينل هذا الشعب الصغير حقه من الدراسة. فشعب اللان، الذي لعب دوراً سياسياً وأثنوغرافياً، في جهات متعددة من العالم، بات من الشعوب المنسية اليوم. كان هذا الشعب يستوطن سهوب شمال بحر قزوين، وتتحرك قطعان مواشي أفراده بين المناطق الجنوبية لروسيا وحتى أواسط قارة آسيا، إلى حدود الصين. وقد دخل هذا الشعب التاريخ الإسلامي بعد الفتوحات. ويحتمل أن يكون الآلان متوزعين في شرق أوروبا، ثم ارتحلوا نحو أواسط آسيا. وعبروا «الباب» جنوباً ليستقر قسم منهم على ضفاف بحر قزوين، وشكلوا دولة الآس. ودخل قسم منهم الأمبراطورية البيزنطية وتنصّروا.



حبذا لو وثق الكتاب بنتائج الحفريات الأثرية



نحن هنا لسنا في صدد ذكر تفاصيل من حياة وتاريخ هذا الشعب. لأن الكتاب غني بهذه التفاصيل، التي من الصعب اختزالها. ولكن المهم، في هذه الإشارة السريعة، أن اللان كشعب تحول وتفاعل مع محيطه الميدي أولاً، ومن ثم البيزنطي، والساساني لاحقاً. وكنتيجة لكل ذلك، إندمج القسم الأعظم منه مع الميديين، عندما حاولوا خرق ممرات القفقاس والنزوح جنوباً، ليشكلوا مع غيرهم من الإثنيات الصغيرة، في القرون الأولى للميلاد، الشعب الكردي. إذ ساهم اللان مع تلك المجموعات الإثنية في وضع وتشكيل الأسس الأولية للقومية: (المجموعة الإثنية المتمايزة الجديدة، التي عرفت بالكورد). إلى جانب تأثيرهم السلمي في الجانب الإثني لمجمل شعوب آذربيجان وكردستان. ومن المرتكزات التي يستند إليها الكاتب، في اعتقاده هذا، وجود قبائل كردية، حالياً، تعرف باسم «آلان». وكذلك تسمية منطقة، بل إمارة كاملة باسم أردلان (أرض اللان) في كردستان إيران الحالية. فضلاً عن انتماء أشهر بطل فولكلوري كردي إلى الآلان «مه م آلان»، في السياق الداخلي للملحمة الشعرية الكردية «مه مىّ آلان».

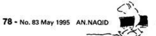
وتستمر عمليات التمازج والتشابك في مناطق الباب وشروان (آذربيجان وأرمينيا) في العهد الإسلامي. لكن الغلبة الحضارية - السياسية تكون للفرسان الكرد. إذ يتولى الحكم في هذه المناطق الأمراء المسلمون الأكراد، لتبدأ من جديد، مرحلة الهيمنة الحضارية للعنصر الكردي، في تلك البقاع. ويتجلى هذا البروز، في أفضل أشكاله، إثر صعود أسرة بني شداد. ومن ثم تشكيلهم إمارة قوية، تحمي الثغور الإسلامية، ويتولى أبناؤها، شيئاً فشيئاً، حكم معظم الشرق الإسلامي. والعديد من المدن، في جنوب القفقاس، مثل: «آني، ودوين، ونشوى، وغيرها، أصبحت، ومنذ هذا الوقت، واسعة وقاعدة لنظام سياسي كردي ذي طابع إسلامي، أشتهر بالدولة الشدادية» (ص ١٤٠).

وعلى الرغم من عملية الانصهار الآلاني، لصالح الكرد، إلا أن القومية الآلانية تبلورت أيضاً، وحافظت على تمايزها، ضمن ما تبقى من المجموعة الإثنية الآلانية. فكان لهذا الشعب علاقات مع الجورجيين والروس وبيزنطة في القرون (١٠ - ١٣) ميلادية. إذ إن مقومات القومية الآلانية - الأوسيتية تكاملت، وتمخض هذا الشعب حتى الغزو المغولي للقفقاس العام ١٢٢٢ م. وفي القرن الرابع عشر، إنتشر بينهم الإسلام: «وكانوا في علاقات اجتماعية، تستند على نوع من الاتحادات القبلية، التي يقف على رأسها زعماء قبليون، يجاورون الكرد على مشارف قفقاسيا من جهة الجنوب. وكان الكرد، في هذه المرحلة، يعيشون داخل نظام سياسي كردي إسلامي، يمثلهم، بالدرجة الأولى، أمراء الأسرة الشدادية، ثم الروادية في كل من كنجة وتبريز، وكان هذان الشعبان مرتبطين ببعض الروابط اللغوية، في الأصل، قبل أية رابطة أخرى» (ص٢٠١).

إن القراءة المتأنية لهذا الكتاب القيم، توحي بكثير من النتائج الهامة، خاصة في مجال التاريخ السياسي، الذي يمكن تصنيف هذا البحث ضمن نسقه. وأبرز هذه النتائج هي:

١ - ثمة تفاعل حضاري - إثني قديم في منطقة الشرق الأدنى. وفرت عوامل نجاحه الحضارات والأمبراطوريات التي سادت في مراحل متعاقبة. وإن عملية التفاعل الإثني - الحضاري هذه، التي حصلت في المناطق الكردية، ساهمت في تشكيل ملامح الشعب الكردي. وقوام عملية التشكيل هذه، لا تقتصر على تفاعل الميديين والكردوخيين والهوريين فحسب، كما هو معتقد لدى العديد من الباحثين. بل ثمة شعوب أخرى، لم تكن في تلك الرقعة الجغرافية، إنما جاءت إليها، وساهمت في دعم عملية التشكّل السياسي للأمة الكردية، كشعبي اللان والتات مثلاً: «إذا كان وجود الآلان حصيلة التطور التأريخي للسكيث، فإن الكرد والتاليش والتات (أي سكان آذربيجان وكردستان القدماء)، ما هم إلا حصيلة التطور التأريخي للميديين، الذين اندمجوا في الأقوام المحلية لهذه البلاد. وكما انتشر الميديون في جنوب وجنوب غرب بحر قزوين، فإن السكيث اتخذوا بلاد الباب وشروان والساحل الغربي لهذا البحر ممراً ومسلكاً لهم، أثناء توغلهم نحو آذربيجان وكردستان. بذلك، كان اللقاء بين الأحفاد في المناطق نفسها التي التقى فيها الأسلاف مرة أخرى، بعد أكثر من ١٥٠٠ عام تقريباً» (ص ٢٤٩).

٢ - على الرغم من أن الكرد كانوا عنصراً من عناصر بلاد قفقاسيا، في الألف الأول ق.م، لكن تميزهم السياسي هناك، لم يتم إلا في بداية العصر الإسلامي. حيث إننا نعتبر الحكم الشدادي الكردي أحد الفواصل لعصر هام، رفيع المستوى وقصير الأمد، بين دوري السيادة العربية الإسلامية والاحتلال التركي الطويلين نسبياً (ص ٢١٤).



بناءً على ما سبق، يمكن القول أن الحضارة العربية الإسلامية، وفرت المناخ، ليس لتبلور وتشكل القومية الكردية المعاصرة فحسب، بل هيأت الأرضية للأكراد، لكي يرتقوا المناصب السياسية والعسكرية، وتأسست في ظل هذه المناخات، إمارات كردية إسلامية قوية. حتى بدأت مرحلة تاريخية، كان أغلب حكامها وولاتها أكراداً مسلمين. لذلك يصف جمال رشيد هذه الحقبة بعصر النهضة الكردية: «فبالإضافة إلى الحكم الأيوبي الكردي في كل من سوريا ومصر وشمال وادي الرافدين، فقد ظهرت الدولة المراونية الكردية في ميافارقين (تيكرانوكرتا القديمة) وآمد (ديار بكر الحالية). كما سيطر الروادبون الكرد على مناطق واسعة من آذربيجان، وتمركزوا في تبريز، ثم علا شأن الشدادين الكرد في مدينة كنجة (جنزه) وحواليها، ثم سيطروا على أقسام كبيرة من أرمينيا وجيورجيا، حيث نقلوا، فيما بعد، إلى آني بجورجيا الحالية. وقد تضاءلت هذه السيادة الكردية على هذه المناطق، إضافة إلى مقاومة النصارى المحليين، بسبب ظهور قوة القبائل البدوية التركية من الشرق، بعد قرن وربع القرن من الحكم الكردي في هذه البلاد».

ويتابع جمال رشيد وصفه وتشخيصه لهذه المرحلة، التي تميزت بالهيمنة السياسية الكردية على مجمل مناطق الشرق الأدنى: «ومما يؤسف له أن هذه المرحلة في تاريخ الشعب الكردي، التي يمكن اعتبارها عهد أو عصر النهضة شهدت تحديات حاولت وقف دور الكرد في قيادة حركة تلك النهضة، وواجهت الدويلات الكردية في كل من آذربيجان وأران وميافارقين مشاكل سياسية وعسكرية وضغطاً بشرياً هائلاً، لا يمكن التصدي لها لمدة طويلة سواء كان هذا الضغط من جهة الشرق، (هجرة قبائل التركمان الأوغوز والسلاجقة) أو من جهة الغرب (البيزنطيون) أو من جهة الشمال الأرمن والجيورجيون والقبائل النصرانية من اللان والديدو» (ص ٢٣٠).

وبعد هذه المرحلة، في القرنين (١١ - ١٢) م، بدأ النفوذ السياسي الكردي يتراجع، وبدلاً من أن تستكرد القبائل والعوائل داخل المحيط الكردي فعلى العكس، تحول الأكراد إلى مخزون بشري لتزويد محيطهم بدفعات من البشر، الذين ينخرطون في فعاليته ويذوبون أخيراً في هذه المجتمعات. فعلى سبيل المثال، ثمة مناطق عدّة كانت دولاً وإمارات كردية إسلامية في آذربيجان وأرمينيا الحالية، لم يبق فيها أي أثر للوجود الكردي. بسبب عملية التتريك التاريخية لآذربيجان، من جهة، وتفتيت ما تبقى من الأكراد، إبان العهد الستاليني، من جهة أخرى. حتى انكمشت الرقعة السكانية - الجغرافية الكردية إلى حدودها الدنيا، في القرن العشرين.

٣ - لقد وفرت الدولة العربية الإسلامية المناخ للسيطرة السياسية الكردية، قبل أن توفره، فيما بعد، للسيطرة التركية، لكن بفارق زمني قارب الأربعة قرون. وربما كان هذا الفارق الزمني أحد عوامل نجاح الهيمنة القومية - الإدارية - العسكرية التركية على مجمل العالم العربي الإسلامي.

أخيراً تتمظهر علمية البحث التاريخي، لدى المؤلف، في اعتماده تعددية المصادر والمراجع التاريخية، وبلغاتها الأصلية. خاصة المتعلقة، بشكل مباشر، بتأريخ رقعة البحث. كالمراجع العربية والفارسية والتركية والكردية والأرمنية والروسية، إضافة إلى اليونانية والبيزنطية. ويناقش موضوعاته التاريخية بأسلوب قريب من المدرسة السوفياتية - الروسية، دون أن يقع تحت تأثيرها التام، في التحليل الطبقي - الاقتصادي لحركة التاريخ. ويعطي أرجحية واضحة للبعد الروحي - الديني للصراع التاريخي في منطقة القفقاس. وإلى جانب كل هذا النجاح، الذي حققه الباحث، حبذا لو وثّق كتابه بنتائج بعض الحفريات الأثرية، التي جرت في مناطق القفقاس وكردستان وإيران، خاصة الحقبة ما قبل الإسلام على اعتبار أن توثيقه، المستند إلى مصادر التاريخ المدون، يعود، بشكل رئيسي، إلى مراحل ما بعد الإسلام. وأن المخلفات الأثرية - الحضارية ضرورية للمراحل التي سبقت الإسلام. وتبدو المعلومات الآثارية ضرورية لهكذا بحث إشكالي، أصيل وشيق. □



ليس للروح ذاكرة
شعر
هالا محمد
وزارة الثقافة - دمشق ١٩٩٤

إبراهيم صموئيل

الزمــن الهارب



■ إختارت هالا محمد الومضات الشعرية لتبثّ فيها فسحات من رؤاها وروحها وهواجسها، ولتقدّمها لنا على شكل قصائد قصيرة جداً، يبلغ بعضها سبع كلمات فحسب. وهي، لا شك، مغامرة خطرة لا تحتمل وسطاً، فإما أن تنجح بجدارة أو تفشل بحق، وهنا تبرز خصوصيتها.

وعندي أن العدد الأعظم من القصائد (ضم الديوان ١١٨ قصيدة) قد تألق بنجاحه لا بسبب من اختيار الشاعرة لحجم قصيدتها (إذ إن الحجم لم يكن مختاراً ومطوّعاً تطويعاً بل مولوداً كما جاء عليه) وإنما بسبب الروح الشاعرية وكثافة الوجد وعمق الأحاسيس من جهة أولى، والقدرة على صوغ القصيدة وخلق مفارقاتها والتمكّن من بنائها من جهة أخرى.

إنشغلت القصائد الأولى من الديوان (نحو أربعين قصيدة) بهاجس مفرد هو الزمن. الزمن في اشتباكه مع البشر، فعله في حيواتهم، وأحلامهم، ورؤاهم، وكذا صراعهم معه، ومغالبتهم لجريانه الذي لا يتيح لأحد الاستمتاع بالبرهة الواحدة مرتين. فما أن نشبّ حتى تدهمنا الشيخوخة، وما أن نحبّ حتى نمضي أو يمضي الحبيب، وما أن ينعشنا ندى الصباح حتى يغمّنا عتم الليل، تلك هي معادلة الزمن التي لا تخلّف - على الدوام - سوى الخيبة: «كنت في الماضي/ أضع يدي على قلبي وأعدّ/ مع كل ثانية/ نبضة/ مع كل ثانية/ نبضة/ والآن/ ومنذ بعض الوقت/ تعطّلت ساعتي/ فصرت أعدّ/ مع كل نبضة/ ثانية/ مع كل نبضة/ ثانية».

ويتخذ الصراع مع الزمن في القصائد إيقاع القدر: لا فكاك من فعله ولا خلاص من قسوته: يجزّ بتواليه ما نتوق إلى دوامه، يغتال أوقاتنا بأوقاته، إذ «بين ثانية مضتْ/ والآن/ بين البارحة واليوم/ سطر زمنٍ/ يصعب القفز من فوقه/ ذهاباً/ أو إياباً/ البارحة/ أقفلت غرفتي على زمنها/ لكنها/ أعتمت في الليل/ وفي الصباح/ كان يوم/ قد مضى عليها».

والملاحظ أن هاجس الزمن لدى هالا محمد ليس ميتافيزيائياً، مفارقاً للواقع المجسّد الملموس، بل هو في مجرى الدم، وحرارة الجسد، في اليومي والمعيش، بحيث يلامسنا ويخصّنا وينبش مشاعرنا كما يعري حيرتنا القلقة المترددة التي طالما فوّتت علينا ما صبونا إليه: «أردّ الباب/ أم هل أقفلُ الباب/ وحين عزمتُ/ كان البابُ قد غابَ» (قصيدة صدى إنسان ص ٣٥).

في هذه القصيدة بالذات (وما سبق هو المقطع الأول منها) تتمكن هالا من التعبير الأغنى والأوفى عن هاجسها، وذلك عبر التواجه والاحتدام بين برهتين: البرهة الذاتية المتمثّلة في القلق الإنساني المشروع حين الإقدام على فعل ما، والبرهة الموضوعية المتمثّلة في اتصال حلقات الزمن وتواليها العجول. إنها حين تتوقف عن الفعل لأقل من برهة بسبب تساؤلها: أردّ الباب، أم هل أقفل الباب؟ يكون الزمن قد تسلّل من ثلم برهة توقفها، حائلاً دون تحقيق ما تصبو إليه وما عزمت عليه - أيّاً كان موضوع العزم - وفاسحاً للباب والأحلام وأراجيح الهوى أن تغيب مرة واحدة، فتمكث «بلا بيت/ بلا جيران/ وقلب عاش طول العمر في الأحزان «أسيانة مما آل إليه حالها» فلم يلعب على وجهي/ الهوى الريان/ ولم أعبر طريق العمر/ من نيسان»، وعائدة إلى التساؤل في خاتمة قصيدتها: «أموت اليوم/ أم أبقى/ صدى إنسان!!».

تطلق هالا محمد قصّائدها إلى براري الدهشة لتتمكّن من حيازة الفرح الأول، وملامسة الأراضي البكر، والتماهي مع الحلم إلى أقصى حدوده. وهي تفعل ذلك عبر التقاطعات، خاطفة، وامضة، تنسلّ إلى الروح برقة بالغة، لكنها تعلّم فيها، وتحثّها وتستثير طاقاتها. إنها تتكىء على الأرض لترنو نحو الفضاءات الواسعة، تأخذ من العادي، اليومي، لتصنع المفارق. تعيد صوغ المتكرر لتبثّه القدرة على الإدهاش والطاقة على التجدد. لنقرأ قصيدتها نقطة المطر: «حين أصادف في طريقي/ نقطة ماء على الأرض/ أقف أمامها/ وبكل شجاعة/ أخلع حذائي/ وأقفز من فوقها/ ومن على الضفة الأخرى/ أنحني/ أمدّ يدي/ أستعيد حذائي/ ألبسه وأمضي/ أحب وجودها/ نقطة المطر على الأرض». ثم لنتأمل تلك الروح الشفيفة، كيف أمكنها أن تنفذ إلينا محمولة على التقاطاتها الذكية ومفرداتها البسيطة. إن معظم القصائد تتعمد أن تلفتنا، أن تسرقنا من رتابة رؤيتنا ورتابة ما نرى، أن تكسر ما اعتقدناه صلباً، وتصلّب ما ظنناه هشاً، حتى إذا ما اعتدنا الجديد، عاودت من جديد، المرة تلو المرة، طامحة إلى تغيير الهواء وتبديل الدم والإفساح في المجال أمام البسيط المدهش كما في قصيدتها «شدة الحماس» التي تقول فيها: «قررت أن أثور/ فركلت الهمّ بقدمي/ ومن شدة الحماس/ ركلت الفرح/

بالقدم الأخرى»، أو في قصيدتها «تحديق في الفراغ»: «عندما تتعب عيناك/ من التحديق في الفراغ/ تستطيع أن تستلقي بنظرك على وجهي/ أنا التي/ أجلس قبالتك/ تماماً»، على سبيل المثال إذ إن القصائد، في معظمها، موسومة بهذه السمة.

وإلى ذلك، فمن الملاحظ أن اتساع الرؤيا لا يغوي هالا محمد للاستزادة في الكلام، وأن عمق الفكرة لا يجرّها إلى اللغو والترهل في القول، بل تراها على العكس أبداً: تنحو إلى الإيجاز والتكثيف نحواً بيّناً، كما في قصيدتها التي تقول فيها: «خرستُ في لحظة/ لأكتم ألمي/ فخرست للأبد». ألا توجز هذه القصيدة الحكاية الطويلة لحيوات الخرسان من الناس الذين لإرهاب تسلّط عليهم، أو قلق داهمهم، أو خشية ساورتهم، أو خنوع امتثلوا له، فكتموا التعبير عن معاناتهم لحظة واحدة فقط، ليجدوا أنفسهم بعدها وقد أصيبوا بالخرس إلى الأبد! إنها تقدم على التكثيف بمهارة بالغة. فمن بين مختلف الأفعال الدالة على ما يغاير صفة البشر وتميّزهم: النطق، إختارت الفعل: خرس، وهو الأدل على القهر من صمت أو سكت مثلاً، ثم أضافت إلى ذلك الدّال زمناً دالاً، هو الأقصر في أزمان حياتنا: لحظة. لتقدّم الغاية في مفردتين: كتم الألم. ثم لتعود ثانية إلى الفعل والفاعل اللذين بدأت بهما القصيدة، بعد أن أضافت إليها ـ في هذه المرة زمناً دالاً آخر، هو الأطول في أزمان حياتنا: الأبد.

وعلى نسيج هذه القصيدة من التعبير المختزل الوهّاج تحوك هالا عدداً كبيراً من قصائدها مثل: «لا أثر لي» و«صمت» و«إيقاع» و«النافذة» وحتى قصيدة «وجد» التي تبدو ـ في الظاهر ـ من القصائد الأطول في الديوان بسبب تكرر لاءات النفي «لا اسمي ولا لوني/ لا الوردة الصغيرة/ ولا الكبيرة/ لا الطفل... ولا.. ولا.... إلخ». غير أن تلك اللاءات وما تلاها ـ في محتوى القصيدة ورؤياها ـ لا تعدو خطاً رفيعاً متصلاً ينساب حول الدنيا كلها بمَنْ فيها وما فيها ليصبّ في محرق واحد، بؤرة مشعة واحدة هي خاتمة القصيدة ومحجّ رحلتها الأخير.

وعلى الخواتم تشيّد الشاعرة أغلب قصائدها. تُعنى بالقفلة عناية بالغة. تبثّها شحنة الالتماعة بكاملها (وخصوصاً في القصائد القصيرة جداً) بحيث تتحوّل (الخاتمة) إلى نقطة جاذبة تسوق النص إليها، أو بؤرة خصيبة يولد النص منها، مثل بقعة حمراء وحيدة على سطح لوحة متشابكة الخطوط والأشكال. ويمكننا أن نلمس ذلك في قصيدة «وجد» التي تقدّم أوضح مثال على هذا النمط من البناء الفني، وكذا أيضاً في «احتجاج منعطف» و«بعض التجديد» و«التحية» و«إيقاع» التي تقول فيها: «بعد سبعة أيام/ من الحزن المتواصل/ قررت كسر الإيقاع/ فجاء اليوم الثامن/ أشدّ حزناً».

في قصائد أخرى قليلة نلاحظ نمطاً بنائياً آخر، تقوم الحالة الداخلية الأسيانة برسمه، فيبدو البناء ـ من الخارج ـ مشاداً على هواه، كما لو أن كلماته قد نثرت عفواً: بلا خطوط حادّة، ولا ألوان حارّة، ولا بقع مضيئة. تنساب مفردات وتعابير المطالع إلى خواتمها، أو تتسرب الخواتم نحو مطالعها، في حركة وئيدة، ليّنة، متداخلة، غير أن الأسى والحزن العميق والشعور بالعبث ترشح من القصيدة رشحاً، كما في «الظل» و«يا أبتها الريح» و«ذاكرة وخيال» و«البارحة» وقصيدة «يابسة» التي تقول فيها: «حزينة في مقهى رصيف/ ومطر/ أسند رأسي/ على راحة كفي اليابسة/ حزينة/ يابسة/ ومطر».

من المشروع، في ديوان ضمّ ما يزيد على مائة قصيدة، أن يتفاوت المستوى فيما بين القصائد، فلا تتألق جميعها التألق الرفيع نفسه، ويمكن الإشارة في هذا السياق إلى بعض الهنات التي ظهرت، منها مثلاً: غلبة الهم السياسي المباشر على الروح الشعرية كما في قصيدة «رأس السنة»، وسيادة الصيغ التقريرية الشبيهة باللغة القضائية في قصيدة «بصمت»، والمبالغة في لعبة الشكل من دون طائل فني أو غاية مضمونة كما في «العاصفة». غير أن هذه الهنات ـ وهي قليلة فعلاً ـ لم تسلب الديوان روعته، ولا أخلّت بحقيقة القول أن هالا محمد قد سقت أرواحنا برذاذ قصائدها، فانعشتها وأزهرتها بعد جفاف طويل. □



ثمة تفاوت في المستوى بين القصائد

